Paganizmin Dehası

Marc Augé



DOST

Bireyin Yapısı: Pagan İnsan, Hıristiyan İnsan

Birey ve Din

Bergson, Durkheim'in, bireysel akıl ile kolektif anlayış arasında, birinin tasarımlarının diğeri için sergilediği anlaşılmaz görünümü açıklamak için kurduğu, ona göre çok fazla radikal olan karşıtlığı şaşırtıcı bulur. Bu karşıtlıkta, bireyi soyut bir varlığa, toplumsal kitleyi tek gerçekliğe dönüştürmek gibi temelde sosyolojik olan bir hata görür. Bu, Bergson'un, bireyin toplumsal karakterine itiraz ettiği anlamına gelmez: tam tersine, onun için, insan zihni ve toplumsal yaşam yaratıcı evrimin iki bitiş noktasından biridir ve "evrimin, sonu karşılıklı olarak zarkanatlılara ve insana varan iki büyük hattının ucunda toplumsal yaşamı kurmuş olan doğanın karınca yuvasındaki her karıncanın hareketinin ayrıntılarını önceden düzenleyip, insana, davranışını hemcinslerinin davranışına göre düzenlemesi için en azından genel direktifler vermeyi ihmal etmiş olmasını kabul etmeyi zor" *(a.g.y.,* s. 110) bulur. Bergson gibi, böcekte önceden düzenlenmiş olanın eylemler, insan da ise yalnızca işlev olduğu kabul edilse bile, bundan zorunlu olarak çıkacak sonuç, bireysel bir zihniyete yabancı ve bundan daha da çok onun uyumunu bozmaya elverişli bir toplumsal zihniyetin olamayacağıdır. Eğer "saçma batıl inançlar, akıllı varlıkların yaşamına yön vermiş ve hâlâ yön verebiliyor" ise neden, başka yerde aranmalıdır.

Bergson, din çerçevesinde neden değil sonuç olduğunu varsaydığı (zira romancılar ya da oyun yazarları her zaman var olmamış olsalardı, hiçbir toplum dinden asla vazgeçmemiş olurdu) "masal yaratma işlevi" kavramına bu noktada başvurur ve dini, tartışma götürmez ve talepkar bir erekçiliğin iki kriteriyle tanımlar: din, "doğanın zekânın yıkıcı gücüne karşı bir savunma tepkisi"dir (zekâ kendi kendine bırakılırsa egoizme itilecektir); din, "zekânın, ölümü kaçınılmaz olarak tasarlamasına karşı doğanın bir tepkisi"dir (hayvanın tersine, insan ölmek zorunda olduğunu bilir ve bu kesinlik, yaşamak için olan bir dünyada birdenbire ortaya çıktığı için doğanın amacına uygun değildir. İnsan (birey), öncelikle toplumun ona dayattığı sıkıntılarla meşgul olsun ve yaşamın devinimi insanda ölüm düşüncesiyle yavaşlamasın diye bir yanda dinin ona yasaklar dayatması diğer yanda da tanrıların ona ölümden sonra bir yaşam vaat etmesi

gerekiyordu. Şu durumda, din Bergson'a göre, toplumsal erekliliği ve bireye uygulanması ile tanımlanabilir. "Toplum" ve "birey" terimleri arasındaki bu pratik bağdan çıkaracağımız sonuç, bu bağın, birbirini tamamlayan ama ayrık iki perspektif içinde yer aldığıdır: bireyin dinde ve dinle tanımlanması; bireyin, din ve dinin ele aldığı konular karşısındaki konumu.

Dinsel olguyu tanımlamaya çalışmak için bireyden yola çıkmak, ilk bakışta, yerleşik farklı dinlere özgü verileri toplayarak onlardan genel toplumsal bir anlam çıkarmaya çalışan etnolojik deneyime sırtını dönmektir. Daha doğrusu, (çünkü etnologun bu işte yine bir fayda görmesi mümkün değildir) sırf sosyolojik olan verinin göz önünde bulundurulmasından geçmeyen bir dizi güzergâh açmaktır. Birçoğu sayılabilir: Her dinde, birey ile ilgili bir düşünce ya da, muhtemelen olumsuz olan bir tanım vardır; bireyin, evren, dünya ve toplum tasarımları bütünlüğündeki bu durumu, bazı düşünce sistemlerinde, açık bir biçimde diğerleri tarafından kapsanmış olarak betimlenir. Bu durumu ortaya çıkarmak, onun sınırlarını belirlemek, aynı zamanda, genellikle doğal olarak daha önceden toplumsallaşmış olan bir bireyin, hem ondan hem de başkalarından bahsederek ona doğumundan ölümüne kadar varoluşunun başlıca olaylarının yorumlanmasıyla ilgili modeller dayatan dinsel bir yorum sistemi içinde nasıl tutulmuş olduğunu anlamaya çalışmaktır. Din anlayışının yayılması sorununu ayrıca yeniden ortaya çıkaran bu bireysellik anlayışı üzerinden, değişik din felsefeleri, özellikle de Hıristiyanlık ve paganizm[1] arasındaki farklılıklar değerlendirilebilir.

Burada birey düşüncesi, dinsel olgunun hem analiz *nesnesi* hem de hareket noktası olarak alınıyor. Bununla birlikte biz her zaman toplum-ların tasarımlarıyla uğraşıyoruz. Bazı fikir kahramanları, kendi bireysel deneyimlerini, araştırmalarının *aracı* haline getirmeye, kendi düşüncelerinden ve kendi kişisel kanılarından yola çıkarak olguları, literatürü ve başkalarını sorgulamaya kalkışmışlardır. Onların militan literatürleri, hem büyük dinlere bir tanıklık ve kendine özgü bir bakış hem de dinsel pratiğin yerleşik farklı anıtları karşısında bir inanç hareketi ve yalnız bir girişimdir. Onlar arasında üçünün en azından ortak bir yöntemi vardır: soybilim (genealogie) (bununla birlikte bu yöntemi hepsi bu şekilde adlandırmaz). Nietzsche'ye, acı çeken insanlığın karşısına çileci din adamı

figürünü çıkardıktan sonra, bu figürün karşısına, "bilgiyi araştıranların" neşeli bilimini koymasına; Freud'un bireyoluş ve toplumoluş arasındaki koşutluğu yinelemek pahasına, dinsel yanılsamanın nevrotik olduğunu ileri sürmesine; Bataille'ın şeylerin düzeni karşısına koyduğu içten düzene "egemen" (souverain) olarak kavuşmasına olanak sağlayan soybilimdir. Bunlar eşi görülmemiş tanıklıklardır; bunun birden fazla nedeni vardır; din tarihinin eleştirel ve kişisel bir yeniden okunmasından doğmuşlardır, dinsel isteğin ve bu isteğe yanıt vermenin reddinin bireysel boyutunu dile getirirler, son olarak da hepsi kendi tarzında modern çağın bir sorgulamasını yaparlar.

Birey, Dinsel İnşa

İnsan tanrıların huzuruna boş ellerle ve gözleri açık asla çıkmaz. İnsanın dinle ilişkilerinden bahsetmenin, bu ilişkilerin ancak kültürlerle birlikte değiştiği, daha doğrusu bu kültürlerin her birinde her insan, dinle bilinçli olarak en ufak bir ilişkisi olmadan önce din tarafından biçimlendirildiği için kültürlerle birlikte değiştiği belirtilseydi somut olarak —psikolojik ve sosyolojik olarak— hiçbir anlamı olmazdı. İnsanın, toplumun, kozmosun ve tanrıların vizyonlarının, doğum ritüelleri, eğitim sistemleri ve erginlemelerle sıkıcı ve zincirleme olarak adeta birleştiği toplumlarda açık bir biçimde gördüğümüz bu durum, laik olduğu söylenen toplumlarımızın her birinde de "dinsel bir eğitim" almış olanlar için tam olarak böyledir,

de Yahudilere uygun görülmüştür). Biz bu terimi, ilk Hıristiyanlarınkine çok yakın bir anlamda, sırf çok tanrılı dinler için kullanacağız.

o kadar ki, bu insanların bazen, özellikle, geriye dönüp düşündüklerinde dinsel inançlarının kaybolmasının yerini doldurmuş olan ne olduğu belirsiz bir şey olarak gördükleri politik "işleri" sona erince, anlama isteğinin ve anlamların verdiği zevkin, inanma isteğinin ve çocukluk anılarının birbirine karıştığı bir baş dönmesinin insanın aklını başından alan cazibesine coşkuyla -yaşın ve düş kırıklıklarının da yardımıyla— kapıldıkları olur. Bu durumda nostalji, yetişkini ya da yaşlıyı, ancak onun daha önce toplumsallaşmış anılarına (images), Tanrıdan ya da tanrılardan neyi bekleyebileceğini veya umulabileceğini, inanmanın gerekli olduğuna her şey olup bittikten sonra karar verdiği mitik anda değil daha önce öğrenmiş olan bir varlığa götürür, inanan insanın içinde ölüm korkusu doğabilir ama

inanmaya başlamasından önceki gibi olmaz: çocuk, inandığını veya inanması gerektiğini, ölmek zorunda olduğunu gerçekten bilmeden önce bilir ve daha sonra bunu, muhtemelen hiçbir Tann düşüncesine artık sahip olmasa da, belirli bir insani düşünce olarak muhafaza ettiği sıklıkla olur.

Bireysel kültlerden ya da bireyin kültlerinden bahsedilirken aslında çoğu zaman, pagan kültürlerdeki, tanınmadığı ve adlandırılmadığı sürece tam anlamıyla ne birey ne de insan olan bir varlığın doğumundan normal olarak sonra gelen kişiliğin ve kimliğin aydınlatılması ve ilk kez verilmesi ritüellerinin sonuçlarına başvurulur. Şu halde dinden bahsetmek gerekiyorsa -tabi ki yine de bu işte söz konusu olan hiçbir şekilde tanrılar değil daha çok ölülerin, yaşayan kuşağın arasına geri dönmesi ya da hatta doğumun günü veya doğumların (bunların hepsi, örneğin Afrika'daki Akan tipi uygarlıklarda isim vermede rol oynayan ölçütlerdir) düzenidir-yalnızca bazen kişiliğin kimi unsurlarına yöneltilen kültün dışsal işaretleri (sunaklar, ibadetler) yüzünden değil aynı zamanda ve daha da çok önce yeni yetme sonra yetişkin olan bireyin diğer insanlarla, tanrılarla, ölümle sürdüreceği ilişkinin koşulları, birey bunun bilincine varmadan önce, baştan yaratılmış olduğu içindir.

Bu iki boyutun şifresi, Afrika ve Amerika yerlilerinin ritüel pratiklerinde ve simgesel yapılarında kolayca çözülebilir. Etnoloji literatürü, bize, kişinin bileşenlerini birbirlerine göre düzenleyen sistemlerle ilgili bir yığın aynntılı tasvir sunar. "Ruhlar" (etnologların ve misyonerlerin yanlış kullandığı -zira böylesi bir kullanım, insanla ilgili paganizme tümüyle yabancı olan düalist [beden ve ruh] bir anlayışa gönderme yapar- bir terim olarak ruhlar) eğer şu şekilde söylemek mümkünse pagan ruhlar bir bireyin kişiliğiyle bütünleşir, onu terk eder ya da ölümüne kadar takip eder, kendi aralannda birleşir, yok olur ya da yeniden doğarlar: Bütün bunlar, hiçbiri rastlantısal ya da keyfi olmayan kuşkusuz sonsuz sayıda değişke çerçevesinde gerçekleşir.

Kişisel bir kült düşüncesi ilk bakışta şaşırtıcı görünebilir ama tüm anlamını kuşkusuz insan kişiliğinin karmaşık karakterinden alır. Eğer her bireysellik, kökenleri değişik olan farklı ilkelerin geçici olarak bir araya gelmesinden başka bir şey değilse, insanın, bu unsurlar bileşiminden (doğumundan) önce gelen ve kesin çözülmeden (ölümünden) sonra da varlığını sürdüren her şeyi kendinde kutsaması şaşırtıcı değildir. Şu halde, Ashantilerdeki *kra*

gerçek bir kültün nesnesidir; düzenli olarak dualar -ve bu “ruh”un sahibi, diğer “ruhunun” *(sunsum)* onu rahatsız ettiği hissine kapıldığı zaman özürler- alması gerekir. Bu tür psişik “katmanlar” ya baba yanlı veya ana yanh soy bağına (aynı “ruhların” düzenli olarak her seferinde yeniden doğduğu soy bağı) ya da doğum gününe ilişkin olan ve işaretleriyle doğanların karakterine yön verdikleri düşünülen ruhlara gönderme yapar. Bizzat İcranın kendisi bazen Tanrı Nyame karşısında yeryüzündeki kaderini seçmiş olarak gösterilir. Yeni doğan çocuğun öz-niteliklerini (attributs) belirleyen görüşmelerin (consultation) ardından, bireyselliği özgül olarak oluşturan yazgı parçası, sıklıkla, çok daha net biçimde çağnştırılır; bu parça çoğu zaman, kil topaklarıyla dolu bir tabakla tasvir edildiği Alladianlardaki *nafi* durumunda olduğu gibi somutlaştırılır ya da Ewe, Guin veya Fon halklarındaki iki yüz elli altı temel imgeden biri olan *Kpoli* durumunda olduğu gibi resmedilir. Roberto Pazzi (1976), bir çömezin, Kâhinin yönlendirmesiyle *Fa* mucizesini nasıl öğrendiğini ve bu vesileyle “işaretinin” doğasını nasıl açımladığını çok iyi tasvir etmiştir: kahin “kutsal vadideki bu yere onun *kpoli*’sini tasvir eden hiyeroglifi yazar. Böylece, kahinler ona, bu *kpoli’*nin büyülü mesajını söyler ve onunla ilgili efsaneler anlatırlar, zira bu, bireyin kendi yaşamında çizgilerini yansıtmak zorunda olacağı tipik ideal imgedir” (s. 297). Her birey, ceninin rahim içindeki yaşamı boyunca plasentaya bağlı olduğu gibi, yaşamı boyunca kendi *Kpoli’*sine bağlıdır: “...öyleyse *Kpoli’*si tüm yaşamına yön verir. *Kpoli’*ye, onu tanımaya yardım etmiş olan kutsal cevizler yıkanıp kana bulaştırılarak sunulur...” *(a.g.y.).* Aynı biçem, çocuğun doğumundan itibaren ebeveynlerin, çocuğun yazgısına hükmeden ifanın işaretlerinin *babalou/a,* gizin baş rahibi (Fon ya da Guin halklarında *bokcmö’ya* karşılık gelir) tarafından aranmasını sağladığı Yoruba halkında da görülür. Pierre Verger (1973), bu merasimi belirli bir sayıda yasağın peş peşe açıklanmasının ve adeta çocuğun “derin kimliğinin” gözler önüne serilmesinin takip edeceğini ekler (s. 65). Verger’in bu konuda alıntı yaptığı *(a.g.y.,* s.

65) Bernard Maupoil (1943) şöyle yazar: “Bir *ifa* ya da Fa işaretine sahip olma, ölümlü bir müttefike kişisel olarak bağlanmış bir tanrı ile bir ittifak olarak görülür ve insanın güvenlik, emniyet ihtiyacını tatmin eder. Ona sahip olan varlığın bir ata olarak içsel tanığı haline dönüşür.”

Öyleyse, doğumu ve çevresi, geleceğin bilinçli bireyini, ruhların koruması altına ya da ayrıcalıklı yazgılar atmosferi içine önceden yerleştirir. Ama burada söz konusu olan, herhangi bir dışsal ilkeye teslimiyetten daha çok, dünyevi yaşam ile ataların ve tanrıların yaşamı, bugün ile geçmiş, ilkel ideolojilerle ilgilenen Batılı felsefecilerin dediği gibi "görünen ile görünmeyen" arasındaki bağda herhangi bir kopuşu reddeden bir tanımdır: Çoğu zaman yeni doğanın şu ya da bu niteliği bir atanın geri dönüşünün ifadesidir. Birçok yazar, örneğin Yoruba halkı konusunda Le Herisse, Frobenius, Maupoil, bu konudaki tamklıklan bir araya getirmiştir. Maupoil, tanrıları (*Vodun*) yeniden insan olmaya, insanları da tanrısal şeylerle meşgul olmaya teşvik eden "gizli ve karşılıklı nostaljiyi" başarılı bir biçimde gösterir. Bu tür bir karşılıklı sevginin sonunun, bazı Yunan tanrılarının dünyevi kadınları kabul etmesine ve bazı tanrıçaların yarı tanrılar doğurmak için ölümlülerle birleşmesine varabildiğini biliyoruz. Bununla birlikte, cinlenme olguları (tanrının ya da ata-tanrının geri dönüşü) ve ölülerin, ceninin sonrada yeni doğanın gerçek bir birey olmak için geçmesi gereken aşamaları tersi yönde anımsatan bir dizi aşamadan geçtikten ancak bir süre sonra atalar olduğu olgusu düşünüldüğünde, yaşayanları ve ölüleri, insanları ve tanrıları ve aynı zamanda, yaşam ile ölüm arasında, insanlık ile tanrı arası ara bir yerde oldukları varsayılan karma ya da tamamlanmamış varlıkları aynı merasimler boyunca, aynı kutsal yerlerde, aynı köylerde adeta bir araya getiren şaşırtıcı içtenliğe karşı ancak duyarlı olunabilir.

Buradan çıkarılabilecek ilk sonuç şudur: Din belki bireyin ihtiyaçlarını karşılar ama hiçbir birey, dini, ihtiyaçlarını karşılasın diye benimsemez. Birey bu gereksinimleri hissetmeden önce dinsel'dir. Bireyin dinle ilişkisi problemi, ölüm düşüncesine, yaşama bir anlam verme konusundaki sıkıntıya ya da gereksinime bağlanırsa, soyut bir problem olarak kalır; bu sorun belki dinsel olgunun kökeni üzerine bir sorgulama yapmaya olanak sağlar ama yaşayan bir bireyin din kurumu ve doktriniyle somut ilişkisi ile hiçbir ilgisi yoktur. Söz konusu olan kabile toplumları ve daha genel olarak pagan sistemler olduğuna göre, bu toplumlarda inanmama ya da inancını kaybetme düşüncesinin tek kelimeyle hiçbir anlamı olmadığını eklemek gerekir. Şu iki nedenden dolayı: Birincisi, pagan sistemlerinin tanrıları kişiler dışı tanrılardır. Jean-Pierre Vernant'ın (1965) Eski Yunan dinini betimlemek ve analiz etmek için kullandığı tüm terimler Afrika dinlerine tam olarak uygundur, insanlar ve tanrılar arasındaki her aracı öge

toplumsaldır: “Ev sunaklarından kovulmuş, yaşadığı şehrin tapınağından dışlanmış, vatanın topraklarına girmesi yasaklanmış birey tanrısal dünyayla bağının kopmuş olduğunu hisseder. Aynı zamanda toplumsal varlığını ve dinsel özünü yitirir; artık hiçbir şeydir, insan statüsüne yeniden ulaşmak için, başka sunaklarda dua ettiğini göstermesi, diğer evlerin ocağında oturması ve yeni grupların içine girip onların kültüne katılarak tanrısal gerçeklikte yerini almasını sağlayan ilişkileri yeniden kurması gerekir” (s. 80). Bu tür politik dine Afrika’da da çok rastlanır. Böylesi bir saptama, tanrılar ve insanlar arasındaki daha önce açıkladığımız içtenlik ile çelişiyor gibi görünebilir. Ama bunda bir çelişki yoktur, çünkü ne yaşam ve ölüm ya da atalar ve tanrılar arasındaki farklı geçişlerle ilgili anlayış, ne de Afrika’nın bize modelini sunduğu cinlenme olguları, Vernant’ın “ruhun dini” dediği şeyi oluşturmaya, Eski Yunandaki Dionysosçuluktan ya da gizemlerden daha çok katkı yapar. Şairin kurgusundaki, insanlara ancak onların hemcinslerine benzeyerek yaklaşan, homerik tanrıların (Aristophanes’ten Moliere’e ve Giraudoux’ya yüzyıllar boyunca Zeus, Alkmene’yi sevdiği için komedi kişisi haline gelmiştir) tersine, “içine girdikleri” kişilerin “üstüne binen” tanrılar o kişilere yabancı kalırlar; J.-E Vernant “cinlenme (possesion), birleşme (communion) değildir” *{a.g.y.,* s. 82) diye hatırlatır; tanrılar bireylerin ağzıyla konuşuyorlarsa, bu, onlan tümüyle ele geçirmiş olmalarından daha çok onları kişilikten yoksun bıraktıkları anlamına gelir; hatta maske taşıyanların anonimliği, kuşkusuz, erginleme törenlerinin, ergin olmayanlar, kadınlar ve çocuklar nazarındaki gizemini korumayı amaçlar, ama bu gizem her şeyden önce, herhangi bir bireysel insan kimliğine bürünmenin, Maskeler çıktığında, yol açabileceği anlamsızlığa bağlıdır, insanlar ve tanrılar arasındaki ilişki, insan organizmasının en özel yanlarıyla (kısırlık, hastalık) ilgili olduğu zaman bile, işlevsel ve aynı ölçüde toplumsal bir ilişki olarak kalır; o zaman hastalık, tanrının kendine bir sunak yaptırmaya çağrısı ya da bir atanın ihmal edilmiş olmasının hatırlatılması olarak yorumlanır; her durumda, bu, tanrısal dünya ile normal bir ilişkiyi yeniden kuran toplumsal bir prosedürdür: Bireysel pşisizmdeki hiçbir değişim buna bağlı değildir. Bu, salgın hastalık durumunda çok daha açıktır: Her zaman özel bir hastalığın tanrısı olan tanrı, yine Vemant’m deyişiyle, bir “kişi” den daha çok bir “güç” olarak ortaya çıkar; ritüelin (kimi zaman tersine dönüş ritüeli) gerçekleştirilmesi salgının ortadan kalkmasını sağlayıncaya kadar hastalık tedavi edilir, şiddetlendirilir, manipüle edilir.

Bu durumda din, bireyin, inancındaki rastlantılar ve değişimler sayesinde dikkatini çeken ve ilgilendiği tanrıyı kişisel ve özel olarak benimsemesinden daha çok kolektif bir yaşam biçiminin ve olaya hakim olmaya yönelik teknik bir bilginin benimsenmesidir. Ama inanmama düşüncesi, ikinci bir nedenden dolayı anlamdan yoksundur: Pagan dininde, şüphe edenlere ya da “inanmayanlara” değil “güçlü kafalara” yani ritüelin anlamının ya da genel olarak kabul edilmiş normun dışına istediği gibi çıkanlara yer vardır. Bu durum paradoksal bir biçimde ama resmi olarak, tanrılar, ritler ya da normlar söz konusu olduğunda ölümlülerin çoğunluğu gibi hareket etmemesi gereken (tersine dönüş ritüelleri denilen ritüeller tanrıların göreceli olarak kişiler dışı olan ve yarı araç niteliğindeki karakterinin bir kanıtıdır) düzen (pohtik, toplumsal, meteorolojik) sorumlularının tümünün durumudur; ama psişik güçlerinin, özel yeteneklerinin etkililiğini ispatlamaya çalışan belirli bir sayıda bireyin durumu da budur. Büyücülüğe inanma böylesi baş dönmelerine verilecek kuşkusuz ilk örnektir: Kendilerini büyücü sanan ya da ondan elde edebilecekleri saygınlık için büyücü olmayı isteyen insanlar olabilir ama öyle olmasalar bile öyle görünmeleri inancın bir nedeni değil sonucudur. Gerçek dışı büyücü-gerçek büyücü ilişkisi başka anlamda okunamaz. Birçok Afrika toplumunda olduğu gibi-Azandeler (Evans-Pritchard, 1937), Nyorolar (Beattie, 1963), Kagurular (Beidelman, 1963), Fildişi Sahili lagünlerinde yaşayan halklar (Auge, 1975a)- büyücülerin saldırılarına engel olacak ve karşı çıkacak tanrılar ve sunaklar olmasına rağmen, büyücülerin girişimleri yine de bir delilik değilse, bu girişimlerden gerçek bir saygınlık elde edebiliyorlarsa, bunun nedeni, tanrıları önemsememenin ve onlara karşı çıkmanın tam anlamıyla bir günah değil bir tehlike, bir ihtiyatsızlık ya da düşüncesizlik olarak düşünülmesidir. Sözde büyücü (kendini büyücü sanan, belki de öyledir kanısını uyandıran büyücü) tanrılardan çok bu tanrıların gücünden şüphe eder ve bu güçten şüphe etmekten çok kendi gücüne inanır.

Az önce çoktanrıcı pagan dinleri hakkında ileri sürdüğümüz şey, bazı farklılıklara rağmen, Hıristiyan tektanrıcılığında de en az o kadar geçer-lidir. Kilise öncelikle bir eğitim aracıdır ve yeniyetme veya yetişkin şüphe deneyimini orada bizzat yaşayan, kesinlikle Hıristiyan olan bir insandır. Bu, artık inanan olmamaktan daha da çok Hıristiyan olmaktır. İnanç kavramı, Hıristiyan dünyasında, pagan dünyasında olduğundan tamamen farkh bir

anlama sahip olsa da ve hatta yalnızca Hıristiyan dünyasında bir anlamı olsa da, pratikte, bu, dinin çok ılımlı inançsızlığı desteklemesini ve bir dinsel pratik sosyolojisinin, inancın gerçekliği sorununu yadsıyabilmesini ve kuşkusuz zorunlu olarak yadsımasını engellemez.

İlk açıdan tarih bize birçok örnek sağlar. Okul öncelikle kilisenin bir işidir; ve, yüzyıllar boyunca, okulun ulaşamadığı herkes için, sivil yaşamın her türlü idaresi Katolik papazı tarafından yapılır; bu konuda Hıristiyanlık ve İslam arasında kökten bir fark yoktur: Hıristiyanlık da uzun zaman dünya düzenini tanrısal düzenin doğrudan yansıması haline getirmiştir. Öğrencilerin eğitimine gelince, bu eğitimin, aralarında, Fransa'da genç prenslerin (Dauphin, Bourgogne dükü) eğitimini veren saygın insanların (Bossuet, Fenelon) ve modern eğitim sistemlerinin habercisi olan kolejlerin kaderine XVI. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar yön veren Cizvitlerin ve Oratoriyenlerin de bulunduğu din adamlarının özel görevi olarak görülmesi doğaldır. Rahiplere, düşmanları tarafından uygun görülen "batıllar" nitelemesine gülen Chateaubriand, *Genie du Christianisme*'in bir bölümünü dini tarikatlar tarafından yüzyıllar boyunca sürdürülen eğitim işine adar. Böylece, Birader Pierre Helyot'dan (1714-1719) alıntı yaparak *"a,b,c* den başlayarak okumayı, yazmayı, saymayı, hesap yapmayı ve hatta satıcılardan ve raflardan kitap almayı küçük insanlara sevecenlikle öğretmeyi görev edindiklerini" (s. 1044) doğruladığı Yoksulların Kardeşlerinin, din okullarının bu düzenli papaz çömezlerinin çalışmalarını ayrıntılarıyla inceler. Bilgin geleneği tarafında ise, Saint-Basil Din Adamları, İspanya ve Fransa'da birçok kolej açmışlardır. IX. yüzyıldan itibaren, Tours, Saint-Denis ve İtalya'daki Monte Cassino ünlü okullar haline gelmiştir. Papaz Fleury'nin (1750-1768) H*istoire ecclesiastique'inden* (Kilise tarihi) etkilenen Chateaubriand, Avrupa üniversitelerinin tümünün dinsel kökenini hatırlatır. Ama en edebi iki tarikatı (Cizvitler ve Benediktenler) ayrı değerlendirir. Benediktenler, 540 yılından (bu tarih Aziz Benoit'nın Monte Cassino'da tarikatın temellerini attığı tarihtir) beri Avrupa'da "bilimlerin meşalesini" canlı tutmayı bilmiş ve Kilise Babalarının tüm eserlerini yayımlamışlardır. Chateaubriand, "manevi bağları gevşeten ve çalışmaların seyrini yarıda kesen" bir devrimin yaptığı kötülüğü onarmak için " hem dindar hem de bilgin" olan bir toplumun yeniden inşa edilmesini, Benediktenlerin durumunu hatırlattıktan sonra ister (bu istediği olacaktır). Chateaubriand'ın ortadan kalkmalarına üzüldüğü Cizvitler'e (Vatikan

tarafından 1773'te oradan kaldırılan tarikat ancak 1814'te yeniden kurulacaktır) gelince, her şeyden önce, onların eğitimdeki rollerini, etkiliğini büyük bir oranda kültüre borçlu olan dinin kültürle o dolup taşmışlığını çağrıştıran hayranlık dolu sözcüklerle manidar bir biçimde yüceltir: " (Cizvitler)... özellikle gençlerin hoşuna gidiyorlardı; dürüst tavırları, derslerinde, her çocuğu tiksindiren didaktik tonu ortadan kaldırıyordu. Öğretmenlerinin çoğu dünyada aranan aydın insanlar olduğu için genç adamlar, onlar sayesinde yalnızca ünlü bir akademideymiş gibi hissediyorlardı. Farklı kaderleri paylaşan okul arkadaşları ile birlikte bilimin yararına işleyen bir çeşit himaye müessesi kurmayı başarmışlardı. Kalbin cömert duygulara yer verdiği çağda oluşmuş bu bağlar daha sonra kopmuyor, Scipio ile Leliuslar arasında sürmüş olan o antik ve soylu arkadaşlıkların daha sonra hükümdar ile aydın insan arasında kurulmasını sağlıyordu" (s. 1047). Ne inanç sistemlerinin yöntemlerini, mesajlarını ve eğitim kuramlarını (Kuran okulu, Katolik toplulukları) ne de her türlü etkin dinsel pratiğin eğitici rolünü (Katolik Pazar vaizi, haham tarafından cumartesileri Eski Ahit'in ve peygamberlerin anlatılması) ayrıntılı bir biçimde analiz etmenin yeri burasıdır. Ama burada, bu üstlenilen farklı görevlerin amacının her zaman öğretimden daha çok eğitim olduğunu, en azından eğitimin öğretimden önce geldiğini hatırlatmak gerekir.

Bu sorun, inanç ile dinsel pratik arasındaki ilişkiler sorunuyla ilgilidir ve bizzat bu sorun bizi, bu sefer dindar birey yani dinin etkeni ve muhtemelen tanığı, gözlemcisi ya da yargıcı olmadan önce ürünü olan birey açısından göz önünde bulundurulan dinsel olgunun sınırları sorununa geri döndürür. Kültün makineleşmiş pratiği, ortalama bir inananın yani inancının nedenlerini sorgulamaktan daha çok, emirlerini yerine getirmeye çalışan bir inananın inancının gerçekliği olarak görünmesi bir yana, açık ve düşünüp taşınılmış bir yanı da olabilir. Dünyevi kipliğinde, makineleşmiş din, şu Alman burjuvalarının durumuyla çok iyi resimlenir: Nietzsche onlardan şöyle bahseder: "onlarda, çalışma alışkanlığı dinsel içgüdüleri kuşaktan kuşağa ortadan kaldırmıştır, o kadar ki dinlerin neye yaradığını artık hiç bilmezler ve bir tür aptalca şaşkınlıkla dünyada bulunmalarını tescil etmekle yetinirler" *(Par-delâ bierı et mal,* s. 72). Nietzsche'ye göre, gerçek dinsel yaşam için yani Hıristiyan ruhunun iki temel etkinliği için -vicdan muhasebesi ve "dua" denilen, "Tanrı'nın gelişine" bırakma- işsiz güçsüz olmak gerekir. Çağdaş Almanlar da, işleri, zevkleri, vatanları, gazeteleri,

“aile yükümlülükleri" ile meşguldürler. Ruhun hoş spekülasyonlarına ayıracak zamanları yoktur ama yine de dinsel pratiklere hiçbir düşmanlık duymazlar: “... örneğin bazı resmi durumlarda bu pratiklere katılmaları istenirse onca şeyi yaptıkları gibi bu isteneni de ciddi, kayıtsız ve alçak gönüllü bir biçimde çok fazla merak göstermeden ve rahatsız olmadan yaparlar” (s. 73). Nietzsche, orta sınıf Protestan Almanların, araştırmacıların ve üniversitelilerin çoğunluğunun, bu kayıtsızlar kategorisine ait olduğunu belirtir. Ama Alman burjuvazisinde makineleşmiş ve rastlantısal pratik olan, Nietzsche’ye göre Tanrının ölümüyle özdeşleşmiş bir evrimin sonundaki bu biçimsel kalıntı, Pascal’da, yoğun dinsel yaşamın bir aşamasında etkili bir yön değiştirme (conversion) tekniği olarak ortaya çıkar: O zaman, ritüelin gerçekleştirilmesi, inancın gerçekliği ya da yoğunluğuna yönelik her sorunun geçici olarak parantez arasına alınması dinsel pratiğin özünü tanımlar. Bu çift indirgeme (inancın işlere ve işlerin inanca) Freud’un (1907), saplantılı hareketler ile dinsel faaliyetler arasında yaptığı karşılaştırmada betimlediği, dinsel pratiğin en nevrotik yanlarına geniş bir hareket alanı sağlar. Ama dini öncelikle bir yaşam biçimi haline getirmeye yöneliktir.

Nietzsche’nin, Alman Protestan burjuvasının dinsel pratiğinin tüm içeriğini ya da en azından tüm erekliliğini anlamsızlaştırmakta göstereceği hırsın aynısını Pascal, “alıklaşmanın” ve pratiğin, geriye kalanı (ona göre, inayet (grâce) düşüncesinin, zaten inançtan daha iyi tanımladığı bu geriye kalanı) alıp götürdüğüne inanmakta gösterir. Belki de, Pascal ve Nietzsche’nin, kendi hayallerinin ötesinde, aralarında sonsuz uzaklıklar olmayan iki Hıristiyan tipini tanımladıklarını düşünmekte sakınca yoktur: birincisi duymak ister, İkincisi dinlemeyi reddetmez. Her ikisi de en azından, daha kayıtsız olan başkalarının akıl almaz ve günaha itici olduğunu ileri sürmeseler de düşünmekten vazgeçtikleri Tanrıyla iletişim düşüncesinin kendine özgü bir azınlık talebi olarak dışlanmadığı bir evrene yerleşirler.

İster şüpheciliğe, isterse alışkanlığa ya da saplantıya bağlı olsun (ayrıca özellikle Protestanlığın ortaya koyduğu etik kavramlarla ilgili olarak hiçbir şey ifade etmeyen), makineleşmiş dinsel pratik, bu pratiği gerçekleştiren insan için, dinle belirlenmiş bir evrende cereyan eder; ahlaki ve düşünsel referansları, etik kavramları onun soyut yanlandın Dogmanın değişmezliğiyle çelişki halinde oldukları zaman bile onun damgasını

taşırlar; gerektiğinde sorular değil cevaplar icat ederler, öyle ki, her türlü inanç sorununu bir kenara koyup aynı itirazları, aynı görüşleri, aynı duyarlılıkları paylaşabilen inananlar ve inanmayanlar aynı yaşam tarzını sürdürebilirler. Öyleyse Chateaubriand, Hıristiyanlığı, "dehasını" oluşturan her şeyi çağrıştırarak savunmakta ve Yunan paganizmi ile arasında tam bir koşutluk kurmak için onun "güzelliklerini" (şiirselliği ve ruhun coşkularına hitap etmesi anlamında) öne çıkarmakta haksız değildir. Hatta, bugün Fransa'da, yakın zamanda bir gözlemcinin (Bernard Oudin, 1980) çok isabetli bir biçimde saptadığı gibi, Kilisenin yaşadığı bunalıma (külte rağbetle ve onu sürdürmeyle ilgili) rağmen, Katolik dini ve genel olarak dinler, yeniden saygınlık kazanıyor. Bireysel bir sorun olan inanç sorunu bu konuda belirleyici değildir. Şüphesiz, Fransa'daki laiklik tartışması süresince de daha fazla belirleyici değildi. Daha doğrusu laiklik, bireysel inanç sorununun çok ötesine geçer; bireysel inanç sorunuyla ilgili tartışmanın okul özelinde yapılması ve Jules Ferry'nin "Tanrısız bir dünya organize etmek"ten bahsedebilmesi bunun belirtisidir. Bugün din ya da kilise karşıtı dar kafalılığı karşı çıkmak uygundur: ama yine de, uyum sağlama ve dönüşme olasılıkları kuşkusuz çok sayıda olan ama sınırsız olmayan, tutarlılığı, Tannnın varsayımsal karakteriyle gerektiğinde yetinebilen bir insanlık organizasyonunun (düşünsel, toplumsal, politik) her zaman Tann varsayımına karşılık gelmiş olduğunun bilincine varmak gerekir: Laiklik tartışmaları esnasında inanç konusunun tümüyle Tanrı bağlamında düşünülmediği çok daha olasıdır; birçok insan din okuluna önem veriyordu, bununla birlikte ruhlarının kurtuluşuyla hiç ilgilenmiyorlardı. Ve Viviani, Ferry, Clemenceau ya da Combes'in saldırdığı yalnızca Tanrı değildi.

Bu, her din için kaçınılmaz olan, bir yanda bireysel bir disiplinin gerekleriyle diğer yanda ise bu disiplinin yön verdiği bir yaşam modeliyle tanımlanma zorunluluğu Tanrısız dinde daha açık bir biçimde okunabilir. Konfüçyüs'e göre Üstat, örneğin, ilkelerin formalitelerinden daha çok uygulanabilir ahlaki edimle ilgili olan bir "etkin ahlak" (Granet 1934) öğretir. Bu durumda dinsel ideal, bir iç disiplin ve eğitim idealidir. Kendi kendini yetiştirmeyi sevmeksizin bir erdemi sevmek, eksikliklerini arttırmaktır: "İnsanlar, doğal mizaçlarından (*sing)* daha çok kendi kendilerine edindikleri kültürle *(si)* diğerlerinden ayrılırlar. Hiç değişmeyenler yalnızca çok önemli bilginler ve en aptallardır" (s. 481). Ne

mitolojileri ne de tanrıları olduğu için Çinlilerin hiç dini olmadığı dile getirilmiş olsa da, tam tersine, bu yokluk nedeniyle kutsal ile ilişkilerinin belki de örnek oluşturacak biçimde dinsel olduğu söylenebilir. Marcel Granet bu olgunun, sonu, Çin düşüncesinin pagan dinin olgunluk hali olarak tanımlanmasına varacak iki yönünün altını ayrıca çizer. Çinlilerin dininin bir din olmasının (Cizvitler için bu tartışmalıdır) kanıtını değilse bile işaretini, kimi zaman din olmadığını göstermek için ileri sürülen bir olguda buluruz: "Gerçek şudur ki Çin'de, *dm,* toplumsal etkinliğin dışında, *hukuktan* daha çok *kalan bir işlev* değildir. Çin uygarlığı, olguları herhangi başka bir uygarlık için belki geçerli olduğu düşünülebilecek çerçevelere yerleştirmeyi istemeksizin incelendiğinde, dine bir bölüm ayırmak gerekmez" (s. 586). Bu iç içe geçmişlik tüm dinsel ve politik sistemlerde saptanabilir; bunun, neredeyse açık bir biçimde yapay bir mitolojinin politik karakteriyle ve insanlar üzerindeki güce ve kutsalla ilişkiye hükmeden ilke birliğiyle özelikle dikkat çekici hale geldiği çok iyi anlaşılıyor *{"...iyi bir evrensel uyum ilkesinin, bir evrensel makullük ilkesi ile kanştığı* düşüncesi her ekolde bulunur... Her lider, bir Aziz ya da Bilge olmalıdır. Her Otorite akla dayanır" [a.g.;y., s, 591]). Ama insanın ahlakı ile politik ahlak arasındaki ve daha genel olarak, toplumsal, politik ve dinsel etkinlikler arasındaki bu örtüşme, araçların, rollerin ve hiyerarşilerin farklılaşması nedeniyle kimi zaman bozulsa da, her toplumsal sistemin derin gerçeğidir; analiz, toplumsal düzene ya da bireysel düzene görünüşte bir otonomi veren kurumsal kopuşu, doğal ve aşılamaz bir veri olarak kabul ettiğinde, bu gerçeği ortaya çıkarmakta bazen başarısız olur.

Çin dininin pagan karakterine gelince, bu karakter onu toplumsal yaşamın bütünlüğünden daha da ayrılamaz yapar. Bu din, dünya düzenini aşan tek bir tanrıya hiçbir ciddi referansı olmadığı için pagandır. Granet bize, Yukarının hükümdarının sadece edebi bir varoluşa sahip olduğunu söyler; politik gücün teokratik baştan çıkarmaları ve girişimleri her zaman başarısızlığa mahkûm olmuştur; Konfüçyüsçüler ve Taocular için, gerçekten kutsal yegâne varlıklar yalnızca Azizler ve Bilgelerdir; halk için yalnızca, mitoloji kahramanları önem taşır, bunlar tanrıları yalıtan majestenin yoksul kahramanlarıdır. Granet, köylülerin yeryüzü tanrısı yapmak istediği bir üstadın hikâyesini anlatır: ".. .insanlara yabancı olan, onlardan ayrı bir *töze* sahip olan tanrılar kavranılamaz" (s. 587) diye ekler. Ölülerin ruhları, hortlaklar, kin güden şeytanlar, cinler korkutabilir, ama şeytan çıkarmalarla

onlardan kurtulmak ya da Bilgelerin yaptığı gibi onlarla alay etmek göreceli olarak kolaydır. Tanrılar anıldıklarında ya da yardıma çağrıldıklarında, ancak yerel ve anlık (bir şenlik zamanı) bir varoluşa sahip olurlar. Tüm pagan dinlerde, en azından potansiyel olarak bulunan iki özellik onları tanımlar: aşkınlık olmayışı, kişilik olmayışı. Bununla ilgili olarak Granet, bu konudaki her evrimci bakış açısıyla *(mana,* sonra kişileşmiş tanrılar, sonra da tek Tanrı) ters düşecek bir yorum getirir: “Bilge düşüncesinde büyüsel gerçeklikten geriye kalan şey kolay bir biçimde bilinmezciliğe ya da pozitivizme dönüşür” (s. 587). Bununda ötesinde, ateizmin, çoktanrıcılığın uç gerçekliği olup olmadığı sorgulanabilecektir (bu, misyonerlerin hırsını, karşılaştıkları çoktanrıcı sistemlerde tek Tanrı düşüncesini bulmaya yönelten sezgiye benzer). Bu durumda, Çin dini, paganizme örneklik de teşkil eder. Dahası “kutsalın rastlantısal içkinliği” bu dinde düzenli bir din adamı sınıfının olmayışıyla bir arada bulunur - bu, kuşkusuz, tüm pagan dinlerde karşılaşılan bir durum değildir.

Öyleyse, Çin dini (gerçekten dinsel anlamda), kültü, kesinlikle kişiler dışı olan bir pratiğe indirger (“Konfüçyüsçüler dua tümcesinin içine en küçük bir kişisel şeyin girmesine asla izin vermezler; kendinden geçme halindeki Taocular yalnızca tek tip bir duayı tekrarlarlar”, s. 588) ve bilgeliğini hiçbir şekilde Tanrı düşüncesine borçlu değildir. Ama Granet’nin yaptığı gibi, bu bilgeliği, onun kökeni olamayacak kadar çok rastlantısal, alışılmış ya da çok düşünsel, çok az coşkunluk verici olan tanrıların karşısına koymaktan daha çok, biz, bu dağınık mitolojiyi, bu hümanist ve ateist pratikle birleştiren derin uyum üzerinde, bunun tüm çoktanrıcı dinlerin şansı ve vaadi olduğunu göstermek için duracağız.

Hıristiyanlığın Dehası, Paganizmin Dehası

Tüm Hıristiyan yazarlar, kendi dinleri ve diğer dinler arasında bir uçurum olduğunu ama aynı zamanda bu farkın, dogmanın, mitolojilerin ve kozmogonilerin katı içeriğine bağlı olduğunu hissetmişlerdir. Birinci açıdan, tersine, her zaman telafi edilebilecek bir şey vardır: Ne de olsa, pek çok pagan kozmogonisi, başka bir dilde, tanrılarla savaşan sivilleştirici kahramanları çağrıştırır ve ustaca bir yorum, Afrika ya da Amerika yerli gelenekleriyle aktarılan, toplumsal yaşamın başlamasının farklı epizotlarında, cennetten atılma ve ilk günah mitinin yer değiştirmiş bir çeşit

yansımasını ortaya çıkarabilir. Chateaubriand, bir kez daha, açıklayıcı tanıklık görevini yerine getirir. Hem Musa geleneğinin, tüm diğer kozmogonilerden üstün olduğunu ileri sürer, hem de, büyük bir coşkuyla, cennetten atılışın tüm dinlerde var olduğunu -bu, cennetten atılışın, ona göre, doğruluğunu kanıtlar çünkü evrensel bir geleneğin temelinde saçma bir yalanın olması mümkün olamazdı— iddia eder: “ikinci Zerdüşt’ün kitaplarını, Platon’un diyaloglarını, Lukianos’un diyaloglarını, Plutharkos’un ahlak kitaplarını, Çinlilerin yıllıklarını, Yahudilerin İncilini, İskandinavlarm Edda’larını açın; Afrika’nın Zencilerine ya da Hindistan’ın din adamı bilgelerine gidin; hepsi size tanrıya karşı işlenen suçların kötü olduğunu anlatacaktır; hepsi size insanoğlunun çok kısa süren mutluluk zamanlarını

ve masumiyetini kaybedişini takip eden musibetleri resmedecektir” (s. 526). Düşman olan çoktanrıcılılıktır; yine de, tanrılar hiyerarşisinin en tepesinde, diğer hepsinden daha güçlü ve adeta onları kapsayan bir tanrı bularak çoktanrıcılık indirgenmeye çalışılabilir. Hıristiyan misyonerlerin ideolojik emperyalizmleri çok yeni değildir ve bugün etnoloji literatürü bu emperyalizmin etkisinden hâlâ kurtulmuş değildir. Bu ideoloji, temelde, bildik evrimci modeli tersyüz ederek (tek Tanrıya inanma önce gelir, bu inanç, daha sonra çoktanncılığa doğru sapar), yerel inanışları ya bir sapkınlığa ya da gerçek dinin bir önsezisine dönüştürmeye dayanır. Peder Boucher, Chateaubriand’ın gözünün önünden ayırmadığı *Lettres edifıan*-tes’lardan birinde (1780-1783, c. XI, s. 9-38), bugünkü çoktanrıcılığı, ona göre, bir ilk tektanncılığın bozulmuş biçimi olan Kızılderili dininin, doğruyu söylemek gerekirse oldukça göz boyayıcı bir yeniden okumasına girişir: “Kızılderililerdeki, diğer tanrılardan sonsuzca üstün bir varlık düşüncesi, en azından atalarının gerçekten yalnızca bir Tanrıya taptığını ve *çoktanrıcılığın*, puta tapan tüm ülkelerde nasıl yayılmışsa onların arasına da öyle girdiğini gösterir” (Chateaubriand, *a.g.y.*, s. 1121). Bu noktada iki varsayım mümkündür: ya Tanrı tüm insanlarda bir hakikat düşüncesi olmasını istemiştir (Peder Boucher’nin yadsıyamayacağı bir şeydir bu); ya da Kızılderililer dış etkilere maruz kalmışlardır. Kızılderili geleneğinin aktardığı epizotlar (yılanın, tufanın, bir oğlun Tanrıya kurban edilmesinin, bir çocuğun bir ırmağa bırakılmasının tasvir edildiği epizotlar), Peder Boucher’nin, daha sonra profesyonel etnolojinin diyeceği şekliyle “yayılma” hipotezini ve -Kızılderili dininin aracı tanrılarının her biri,

Nuh'un İbrahim'in ve Musa'nın bir uzantısı gibi göründüğü için- Yahudi etkisini benimsemesi için yeterlidir.

Sonuç olarak, bu iki varsayımdan hiçbirinin diğerini dışlamaması ve evrensel Vahiy olgusunun, tüm insanların hakikate doğuştan sahip olma durumuna denk düşmesi gerekir. Netice itibariyle çoktanrıcılığın her zaman İkincisi olması doğaldır:

“Monsenyör, bu ilk bilginin, Kızılderililerin, Mısırlılarla ya da Yahudilerle ticaret yaptığının çok kesin bir kanıtı olduğunu iddia etmiyorum. Doğanın yaratıcısının bu temel hakikati tüm insanların zihnine, böyle bir yardım olmaksızın, kazımış olduğunu ve bu hakikatin onlarda ancak kalplerinin bozulması ve kokuşmasıyla bozulacağını biliyorum..*(a.g.y.*, s. 1121).

Ama ilkel tektanncılığın Hıristiyan mesajdan beslenmiş olduğu daha muhtemeldir:

“Monsenyör, belki de Kızılderililerin doktrini ile Tann toplumunun doktrini arasındaki benzerlik üzerinde fazla durdum; birincisi gibi zekânıza ve bilgilerinize sunduğum ikinci bir nokta hakkında size henüz söyleme' miş olduğum şeyi kısaca özetlemek için bunu burada noktalayacağım; bu topraklardaki en gelişmiş Kızılderililerin, Kilisenin ilk zamanlarından beri, Hıristiyan dinini tanıdıklanna beni inandıran, oldukça kısa birkaç düşünce ileri sürmekle ve onların, Aziz Tommaso'nun ve Havarilerin ilk öğrencilerinin öğretilerine, en az kıyı sakinleri kadar, ulaştıklarını söylemekle yetineceğim..." *(a.g.y.*, s. 1129).

Yine de, çok tanrılı dinlerde, bizzat tanrısal düzeni aşan ve bir tür yazgı olarak, tanrıların ve insanların tarihine, Eski Yunan Gerekirciliği biçiminde hükmeden bir ilke aranabilir. Bununla birlikte bu konuda kopuş hattı kolayca aşılır, en azından Katolik bakış açısıyla, çünkü böylesi bir ilkenin kişiler dışı karakteri dinin, onun tragedya boyutunu oluşturan her şeyi elinden alır. Her doğumda ve her ölümde yeniden oynanan bireysel kurtuluş dramı, Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki böylesi bir uzaklığı kaldırmaz. Öyleyse her şey gelir beğeniye başka deyişle politikaya ve tarihe dayanır. Katolik olmayan herkesin pagan olduğu zor dönemlerde; hoşgörü eşiğinin, tektanrıcılıkların ötesinde yer alabildiği ökümenizm dönemlerinde, çoktanrıcılığm açık bir biçimde puta taparlık olduğunun ileri sürülmediği ya

da “felsefesinin” müminlerinin coşkusuna, dünya düzenin ve insanlığın sorunlarının açıklaması olan tanrıların her birinin imgesinden (“fetiş”) başka bir smır koymadığı bölgelerde, Katoliklik hâlâ, varlığını sürdüren tektanrıcı dinlerin şüphesiz en zayıfı, belki de en insancılıdır ve özelikle de Hıristiyanlığın Protestan versiyonlarından daha insancıldır: Kutsal şeyler konusundaki kültü ve heykellerle ilgili beğenisinden dolayı, adeta, kendi pagan özüyle çatışmasını bitirmemiş, ya da tersine, mesajını en elle tutulur ve en algılanabilir biçimde, içgüdüleriyle hareket eden bireylere kadar indirmekten vazgeçmemiştir.

Bu sınır (“puta tapar” çoktanrıcılığm sınırı) Hıristiyanlık ve paganizm arasındaki farkın esas olarak yaşam, insan ve, daha belirgin bir biçimde birey konusundaki farklı tasarımlardan ileri geldiğini yeterince gösteriyor. Bu açıdan *Genie du christiarıisme* çok aydınlatıcıdır. Söz konusu eserde, Eski Yunanlılar ile Hıristiyanlar, Homeros ve Kutsal Kitap arasında kurulan koşutluk -Fransız aydınların zaman zaman içine girmekten çok hoşlandıkları bir tartışmayı uzatması ve saptırması bir yana- esasında birçok açıklayıcı mülahazadan ileri gelir: Bu koşutluk, kişiliğin psikolojik yönlerini (bu koşutluk, çok ince bir biçimde -belki de bütünlük projesine aykırı olacak biçimde- dini, bu psikolojik yönlere bir yanıt haline getirmekten daha çok onları dinin ürünü haline getirir) olduğu gibi, en estetik olandan en iktisadi olana ve en politik olandan en düşünsel olana toplumsal yaşamın farklı yönlerini göz önünde bulundurur. Ama Chatea-ubriand, buna benzer bir çelişkiye kapılmaz; Tanrının varoluşuna yönelik ispatları çok fazla kendine özgü değildir ve Kutsal Kitap ile Homeros’u, güzelliklerini karşılaştırmak ve Kutsal Kitap’ın üstün olduğu sonucuna varmak için alıntıladığında, yine de gizli bir duygunun, onu, ne de olsa çocukluğunda okuduğu Eskilere (Kilise Babalarına olduğu kadar Milton’a da) doğru eğilim göstermeye ittiği çoğu zaman hissedilir.

Bununla birlikte, her şey, romantizm şafağının bu şairinin, Hıristiyanlığın en gizemli yanını oluşturan şeyi, gizemin, yalnızlığın anlamını ve sözcüğün birçok anlamında, tutkunun anlamını çok acı bir biçimde görmesini sağlar. Hıristiyan dininin “bizzat kendisi, taşkınlıkları, büyük arzuları, iç çekmeleri, sevinçleri, gözyaşları, dünya ve çöl sevgisi olan bir çeşit tutkudur” (s. 707) diye yazar. Bu tutkuda dikkat çekici olan, tüm diğer tutkulara karşı olması “ve onları, kendi varlığını sürdürebilmek için yok

etmesinin gerekli"(s. 708) olmasıdır. Öyleyse çileci yalnızlık, Ürdün kıyılarında Roma hatırasının kendisinde uyandırdığı imgelere ve arzulara karşı mücadele eden Aziz Hieronymus gibi, tenin isyanlarıyla "göğüs göğse" savaşmak zorunda olan insanları çöle ve yalnızlığa iten bu tutkunun en güçlü ifadesidir. Chateaubriand, "doğal olarak verili olan içgüdülerle hareket etmekten kökten bir biçimde kurtulmanın" (Freud, Actes *obsedants et exercices religieux*, s. 157 [Saplantılı davranışlar ve dinsel adetler]) hakkını Hıristiyanlığa verir. Freud'un yaptığı bu saptama, onun, "saplantı nevrozunu, dinlerin oluşumunun patolojik bir yansıması olarak görme ve nevrozu bireysel bir din, dini de evrensel bir nevroz olarak niteleme riskine" (*a.g.y.*, s. 181) girmesine olanak sağlar. Ve bunu "evcilleşmiş" insanlığın içinde bulunduğu saynhk durumunun (ölüm dansı döneminde olduğu gibi gerçek salgınları tetikleyebilecek durum) kanıtı olarak gören Nietzsche, bu çileci idealde, paradoksal olarak bir yaşama arzusunun yansıması olarak ortaya çıkan, bir "*acıyı tutkuyla yatıştırma*" (s. 316) arzusu görür: ... öyleyse durum yaşamı taparcasına sevenlerin düşündüğünden tamamen farklıdır, - yaşam, bu arzu çerçevesinde ve bu arzuyla, ölümle birlikte ve ölüme *karşı* mücadele eder: "çileci ideal, yaşamı *korumaya* yönelik bir hiledir" *(Genealogie de la morale,* s. 310). Ama bu ancak, Nietzsche'nin, Chateaubriand'ın "tutkuların çalkantısını" yazdığı zaman kullandığı sözcükleri hatırlatan, sözcüklerle ("yaşamdan zevk almama", "bulantı", "yorgunluk", "bıkkınlık") anlattığı bir hastalığa yakalanmış insanlık için işleyen bir hiledir.

Tutkuların çalkantısı, hem bir tarihin ürünü, hem bir uygarlığın işareti hem de, dolaylı olarak, dinsel inancın yaralayıcı ve sağlıklı kesinhklerine bir çağrı olarak ortaya çıkar: "Toplumlar uygarlık olarak ne kadar ilerlerse, bu duyguların *çalkantı* hali de o kadar artar; çünkü o zaman çok can sıkıcı bir şey olur: Gözler önünde olan çok sayıda örnek, insanı ve duygularını inceleyen sayısız kitap, deneyimsiz usta haline gelir. İnsan tadına varmadan yanılgıdan kurtulur; arzular yine de kalır ve artık yanılsamalar yoktur... Dolu bir kalple boş bir dünyada yaşar; ve hiçbir şeyi kullanmamışken her şeyi kötüye kullanır" *(Genie du chiristianisme,* s. 714). Chateaubriand'ın kendisi, bu ruh halini, politik yaşamla, Champ-de-Mars meydanında talim yapmakla meşgul olduklarından "bu gizli kaygıyı çok az bilen" eskilerin ruh halinin karşısına koyar. Bu ruh halinden biraz da kadın toplumuna ayırır, ama temelde kadın toplumunda bu ruh halini, dinin bir ürünü olarak

görür. Eski Yunanlılar ve Romalılar, bu dünyanınkilerden başka zevkler ve mutluluklar olabileceğinden kuşku duymuyorlardı. Hıristiyan dini ise, “bizim sefilliklerimize ve ihtiyaçlarımıza göre” biçimlendiği için yersel acıların karşısına göksel zevkler imgesini koyar ve böylece insanın kalbinde “içinden bitmez tükenmez düşlerin çıktığı bir mevcut kötülükler ve uzak umutlar kaynağı” (s. 715) fışkırtır. Ama neden, aynı zaman da çaredir, (Chateaubriand’ın bu tasviri, Nietzsche’ye uygun bir tasvirdir): Manastırlar, yaşamın yaraladığı ruhlara, sığınma ve yalnızlıkla avunma olanağı sağlar. Manastırları kapatan ve orada verilen erdemi ortadan kaldıran Devrimden beri, bu ateşli ruhlar dünyada kendilerini bu dünyaya kaptırmaksızın kalmışlardır. Bu durumda “suçlu melankolileri” tabii ki dinin restorasyonuna bir çağrıdır.

Ruhun gizemi kalbin yalnızlığı: bunlar, Chateaubriand’ın, Yeni Dünya senfonisinde bir araya getirdiği iki baskın izlektir. Amerika çölleri, orada tanrıyı kolayca bulduğu için yaralı ruhu yatıştırır. Edebi düşünceler, bu açıdan, dinsel sezgiyi desteklemekten başka bir şey yapmaz (tersinin de bu kadar doğru olması gerekse bile). Eğer büyük şiir öncelikle tasvirî şiirse, bunun nedeni, doğayı adım adım gizli Tanrının gizemli ve soluk kesici ifadesi ve insanoğlunun büyük özleminin tanığı haline getirmesidir. “Dünya kadar yaşlı” olan Amerika ormanlarında, yolcu, arzularının çalkantısını yatıştıran Tanrıyı duyumsar: “kaygılı ve heyecanlıdır, kendini bilinmeyen bir şeyin beklentisi içinde hisseder, duyulmamış bir zevk, olağanüstü bir korku, sanki Tanrının bir sırrına ulaşacakmış gibi yüreğini çarptırır;

ormanın derinliğinde yalnızdır; ama insanın zekası doğanın boşluklarını kolayca doldurur; ve yeryüzünün tüm yalnızlıkları insan kalbinin bir tek düşüncesinden daha geniş değildir” (s. 720). Burada, insanın, evrenin ihtişamıyla ilişkisi, sonsuz boşluklann hiç bitmeyecek sessizliğinin korkuttuğu Pascal’ınkinin tümüyle tersiymiş gibi görünse de, insanın Tanrıyla ilişkisi, Pensees’nin (Düşünceler) yazarında olduğu kadar kişisel ve doğrudandır. Pascal için doğa, Tanrıya doğru atılıma aracı olmaktan daha çok bu atılımın koşullarını yaratır. Kuşkusuz Pascal Tanrının sessizliğini bilir, oysa Chateaubriand, doğru olamayacak kadar çok sanatsal olan kendi deyimiyle, en küçük rüzgar esintisinde Tanrının konuştuğunu duyar. Ama her ikisi için de Tanrı ile iletişim, kurulduğu zaman, doğrudan, ani ve kişiseldir. Eskiden beri, eskilerin betimlediği doğa, Chateaubriand’ın

gözünde, doğayı küçümseyen ve yaratılanın elinden “önemini”, “büyüklüğünü”, ve “yalnızlığını” (s. 719) alan bir mitolojinin yaratılarıyla dolup taşmıştır. Öyleyse, Hıristiyanlığın, sessizliklerini mağaralara, düşlerini ormanlara ve doğayı Tanrıya geri vermek için, “bu faunaları, satirleri ve nymphaları kovmuş” olması gerekiyordu”. Chateaubriand burada her şeyden önce edebiyatı ama aynı zamanda gerçek inancın yayılmasını da (çünkü *Genie du clıristianisme’in* başka bölümlerinde Hıristiyan evrensel-ciliği ve misyonlann rolünü över) düşünür.

Bu son açıdan bugün tatmin olabilirdi. Hıristiyan Tanrısı tüm topraklarda ve tüm katılaşmış kalplerde yerini pekiştirmiş olmaktan kuşkusuz uzak olsa da, pagan tanrıları her yerde darmadağınıktır; belli belirsiz bir direnç gösteren ve genelde özünden uzaklaşmış birkaç küçük ada dışında, panteonlar, temeli oldukları toplumlarla birlikte dağılmaktadırlar.

Bununla birlikte, görünüşte ahlaka metafizikten daha çok önem veren ama esasında hafif Hıristiyanlıkla renklendirilmiş Avrupa solu, özellikle de Fransız solu, düşünce sistemlerinin iflasının sömürge haklarına indirdiği ölümcül darbeyi tümüyle yadsıyarak, Eski Yunan mirasını ve bunun ötesinde ateizmi kendine mal etme ayrıcalığını sağa bırakır.

Fırsat bulduğunda (sorumluluklarından birincisi olmadığı halde) budunkırıma (ethnocide) karşı çıkmakta, farklılıkları yüceltmekte, yerel tıplara, Şamanlara ya da avcı-toplayıcı ve göçmen çiftçi toplumlarda olduğu varsayılan topluluk anlayışına gıpta etmekte acele eden sol yalnızca bir şeyi unutur: Afrika, Amerika ya da Okyanusya’nın pagan tanrılarını ciddiye almak. Ciddiye almak, bu tanrıların, materyalist bir dünya düzeni kurduklarını kabul etmek ve Yunan tanrılarıyla düşünsel yakınlıklarının yadsımamak olurdu. O zaman bu solun yapacağı şey, bir yanda, kendisiyle ilgili olarak, Tanrı ve sosyalizmin aynı akım içinde yer almamasının *gerekliliğini* (Nietzsche’de böyle düşünür) reddedecek gerçekten ateist bir sol olup olamayacağını sorgulayarak, değeri ve materyalizmi birleştirmek, diğer yanda ise, diğerleriyle ilgili olarak, pagan toplumlannın eşitlik özlemleri konusunda yanılgıya düşmemek ve, tam tersine, geleneksel dilleri ne Hıristiyan ne de tektanrıcı olan toplumların güncel dilini anlamaya çalışmaktır. Kuşkusuz, bazı iyi niyetli kafaları, paganizmin bir günahkârlık olmadığına inandırmak ve çokeşliliğin, büyücülüğün, yamyamlığın

(gazetecilerin alaylı bir biçimde kullandığı terimler olarak) yalnızca bizim hayallerimiz (bu hayaller, var olduklarına göre, onları hem dışsallığın en uç noktası hem de gizli düşüncemizin en içseli olarak kurgularlar) çerçevesinde tuhaf, iğrenç ya da komik olarak algılandığını onlara telkin etmek yine de zor olmayı sürdürür.

Paganizmler, hiçbir Hıristiyan önsezisinin taşıyıcısı değildirler; hiçbir çoktanncılık, Tanrı ya da ona yakın bir şeyi sevmeyi öğütlemez. Pagan putu gereği gibi bir puttur: Öyle görünür ve öyledir. Bileşiminin sırını bilenin bir araya getirmeyi bildiği tüm maddelerden yapılır. Benin Körfezindeki bir i'odu'nun gücü, kelimenin kimyadaki anlamıyla "formülüne" ve rahip-hekimin, onu soyun ileri gelenleri arasına yerleştiren yeteneğine bağlıdır, ama, elbette kurbanlarla ve de tannnın maddi kitlesinin düzenli aralıklarla onarılmasıyla bu gücün sürdürülmesi ve bu enerjinin yeniden yüklenmesi gerekir: O zaman rahip, tanrının yapıldığı otları ve diğer maddeleri yeniler. Kendi yerel yerleşimi ile tümüyle özdeşleştiği ölçüde Tanrı insanlara ihtiyaç duyar, varoluşu, maddi olarak onlara bağımlı olur. Terkedilmiş bir sunak, yitik bir tanrı anlamına gelir. Tanrı, sunağın yalnızca bir çıkış kaynağını teşkil ettiği bir gücün simgesi olduğu ölçüde insanlara kendini anımsatacak bir işaret gönderebilir. Ama tanrının insanla ilişkisi bağlamsal ve işlevseldir: Örneğin bir hastalık, bir bireye, bir sunak inşa etmeyi ya da sunağın bakımını yapmayı ihmal etmesinin olası bir işaretidir. Tanrı ancak hasta ettiği için iyileştirir: Etkileyici bir güçtür tanrı, ancak hastalığa yol açmaya yetenekli olduğu için, hastalığın açıklayıcı kaynağı işlevini görür. Bu koşullarda, kâhinlerin ya da bilicilerin rolünün, insanların yaşamında büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılır.

Yunan tanrılarının -Afrika tanrılarının da- kendine özgü bir ahlak anlayışları pek yoktur; insanın tinsel özlemlerine bir yanıtmış gibi görünmezler; insanla daha çok, onların edebiyatının bize gösterdiği gibi, sevimli ve genelde belirsiz bir içli dışlılıkları vardır: Ona yardım edebilir, onu destekleyebilir, ona öğüt verebilirler, eğer ona düşman olurlarsa, onu hasta ya da mutsuz ederler. Genel olarak hastalık, ölüm ve gözle görülebilir doğrudan bir nedeni olmayan diğer olaylar, gök ya da yeraltı kökenli insanüstü güçlere atfedilir (Jayne, s. 223). *Odysseia'nm* başında, Zeus, kendilerinin aptallığının daha da artırdığı kötülüklerden dolayı tanrıları suçlayan insanların bilinçsizliğinden yakınsa da, değişik kötülüklerin

nedenidir. Apollon çoğu zaman ani ölümlerden sorumlu tutulur. Artemis, birçok erkeğin zihinsel ve sinirsel bozukluklarının ve birçok kadının ölümünün nedenidir. Sinir sistemine saldırdıkları ve deliliğe, histeriye veya epilepsiye yol açtıkları için yeraltı tanrılarından korkulur. Tersi yönde, Pan (Apollon daha sonra onunla bağdaştırılacaktır) ve Asklepios kendini tümüyle tıbbi işlere adayan yegâne iki tanrı olsa da, Homeros çağında en azından tüm tanrıların, koruma ve iyileştirme konusunda eşit güçlere sahip oldukları görülür. Bu nitelikler birçok işlevin parçasıdır ve tanrıların yerleri ve kültleri muhtemelen bu işlevlere göre belirlenir: Athena, Atina şehrinin bekçisi olarak Athena Polias, bu şehrin sağlığının koruyucusu olarak Athena Hygieia ve Sparta halkının gözlerinin iyi görmesine yardımcı olduğu için bu şehirde Athena Ophtalmitis olarak geçerdi *(a.g.y.*, s. 205).

Tanrıların kimi zaman neden olucu (etiologique) kimi zamanda tedavi edici olan (şiirsel kurmaca ya da dinsel yorumda hem hasta eden hem de iyileştiren tanrılar) bu rolünü hatırlatmak, paganizmi Hıristiyanlıktan (Hıristiyanlığın Katolik versiyonunda iyileştirici azizler olsa bile) en az üç ölçüte göre ayırmaktır: hastalığın ceza olarak düşünülmesi, gücün yönü, tanrı dünyasının insan dünyasına içkinliği.

Paganizm, insanın hatalar yapabileceğini kabul eder, ama günaha dair hiçbir düşünceye sahip değildir; hastalık, en kötüsü, yalnızca, insanın düşüncesizliklerini görmesini sağlar. Nietzsche, kuşkusuz bu konulan yalnızca Eski Yunan edebiyatının ona gösterdiği kadarıyla bilemezdi, ama bu konuda Afrika'da var olanlara benzer nozolojik sistemlerin incelenmesinin onu haklı çıkardığını eklemek gerekir. *Odysseia*'nın başında Zeus'un Ölümlülere yönelttiği sözleri yorumlarken, insanların aptallığına üzülerek şu tespiti yapar: "...bu Olymposlu yargıç, insanlara kin beslemekten ve onların kötülüğünü düşünmekten uzaktır: 'ne kadar da deliler' diye düşünür ölümlülerin yaptıkları hataları görerek - zira en güçlü, en cesur çağın Yunanlılan, işi, birçok kötülüğün ve kaderin birçok sillesinin kaynağı olarak 'aptallığı', 'akılsızlığı', hafif'kafadan noksanlığı' *kabul etmeye* kadar götürürler: aptallığı, günahı *değili"* Yine de bu delilik yalnızca tanrılara bağlanabilirdi. Soylu bir Yunanlı, kendisi için anlaşılmaz olan bir suçu ya da bir kötülüğü herhangi bir insani iradeye bağlayamazdı: "'Şüphesiz onu bir Tanrı delirtti' diye başını sallayarak sözünü bitiriyordu... İşin içinden çıkmanın bu yolu Yunanlılara özgüdür... Tanrılar, o zamanlar,

insana, belirli bir noktaya kadar, kötülükte bile, bu şekilde hizmet ediyor, kötülüğün nedeni görevini görüyorlardı; o zaman, cezanın değil, daha soylu olan suçun sorumluluğunu üstleniyorlardı...” *(Genealogie de la morale,* s. 285).

Burada, tanrıların imgesinin, insanlarınkinden ve daha doğrusu birey insanın imgesinden ayrılamaz olduğu görülüyor. Afrika toplumla-nnda bireysel kişiliği, soy bağları (baba yanlı veya ana yanlı), evlilikler ve toplumsal çevreler ağına eklemleyen tasarımların karmaşıklığına yeniden döneceğiz. Kötülük ve hastalık sorununu ele alma biçimi bu açıdan çok önemlidir: Kuşkusuz tanrılar bunların nedeni olabilir, ama çevre de doğrudan (bir büyü saldırısı durumunda) veya dolaylı (yasağın delinmesi, zina ya da ihmal durumunda) bir biçimde bunlara yol açabilir. Bu anlamda kötülük ceza olarak kavranır. Kabile toplumu Afrikalıları, Nietzsche’ye göre doğal olarak bir kötülüğün kaynağını başka bir insanın iradesinde aramaları anlamında, soylu Yunanlılardan farklıdırlar. Ama bu irade, tanımlanmasına da yardım ettiği dayı-yeğen ya da baba-kız türü toplumsal bir ilişkiye bağlı olduğundan yapısal bir etkinin (örneğin büyücülük edimi) sonucu olabilir. Ayrıca, hasta ya da kurban açısından, kötülüğün etkin nedeni her zaman dışsaldır. Kötülük bir başkasından gelir ve kâhinlik bu başkasının ortaya çıkarmaya yarar. Marie-Cecile ve Edmond Ortigues 1966 yılında, Afrika psikiyatrisinde melankolik sayrılıkların ve kendini suçlamaların yeri olmadığını saptamışlar ve Afrika’da kötülüğün her zaman yabancı bir gücün saldırısına atfedildiğini göstermişlerdi: “Geleneksel bir kültürden modern bir kültüre geçiş, kötülüğün algılanışında bir dönüşümü beraberinde getirir” (1966, s. 269). Ayrıca, 1973 yılında gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş baskıda, kötülüğün ceza olarak kavranması ve kâhinliğe başvurulmasını zorunlu olarak birleştiren bir bağ olduğunu ileri sürerler: “Hastalığın ya da başarısızlığın yönelimsel kökeni ile ilgili muhtemel varsayımlar arasındaki seçim, sınıflandırmalar ve semptomlar üzerine kurulu olan şemadan başka bir şemaya göre yapılacaktır; bu şema, kâhinliğin şemasıdır” (1973, s. 284). Her dinin adeta iki temeli olduğunu, bunların da “soykütüğü yani kan bağı ve tanrısal esin, yani işaretlerin rastlantısal oyunu” *{a.g.y.,* s. 285) olduğunu eklerler. Ama misyoner dinlerinde, soykütüksel şema, “tanrısal soy bağına” ve “öğretisel mirasa” dönüşür, oysa Afrika geleneğinde bu şema olduğu gibi kalır. Bundan yola çıkarak, Fildişi Sahili’nin güneyindeki halklar arasındaki peygamber

Athco'nun rolünü, Nietzsche'nin Gen*ealogie de la morale*'deki rahibinin rolünün bir benzeri olduğunu ileri sürmüştük (Auge, 1973). Çoğu insan için, acı ve ıstırabın yani bu insanları diğer herkese bağlayan geleneksel toplumsal şemaların ve düşünsel şemalann aşamalı ama hızlı çöküşünün damgasını vurduğu bir dünyada, Athco "acının (ressentiment) yönünü" değiştirmeye ve müminlerinin kafasına günahın -ki bu günah, Nietzsche'ye göre, çileci rahibin hayvani "kötü vicdana" (tersine çevrilmiş acımasızlık) verdiği isim ve "hasta ruhun tarihinin hem en önemli olayı hem de "dinsel yorumun en tehlikeli, en uğursuz ustalığı" *(Genealogie de la morale,* s. 329) olarak gördüğü şeydir- anlamını sokmaya çalışıyormuş gibi gelmişti bize.

Tarihle ve dinle birlikte değişen insandır, birey insandır, ama bu değişim asla bir bireysel seçimin sonucu değildir. Kuşkusuz, bireysel dönüşümler, onamalar ve vazgeçişler vardır, ama ruhların değişiminin koşulları, bireyin iç muhakemesinden başka bir yerde var olur. Pagan birey, varoluşuna ve edimlerine verdiği anlamı etrafını çevreleyen toplumla aynı zamanda kaybeder. Bu anlam kaybı, kentsel yoğunlaşmalarda daha şiddetli olan kurumsal ve psikolojik düzensizlikte çok somut bir biçimde kendini gösterir, bu yalnızca yeni bağdaştırıcı kültler ve büyücülük (kural dışı büyücülük) patlamaları vb. biçiminde olur. Oysa, kendisi tam bir güç deneyimi olmuş sömürgeleştirme öncesinde, anlam ilişkileri ve güç ilişkilerinin kavranılması eş zamanlıydı. Bir bireyin sağlığı ya da hastalığı, mutluluğu ya da mutsuzluğu, başarısı ya da başarısızlığı, onun, insani ve tanrısal çevresiyle -anlam ve güç- ilişkisinin ölçütüdür. Amerika, bu konuda, Afrika'nınkiler (Afrika'da tüm dikkatli gözlemciler, özellikle de Bantu Afrika'sındaki Peder Tempels güç kuramlarının önemini görebilmişlerdir) kadar anlamlı örnekler sunar: Örneğin Harner (1962), *Jıvaro* halkının ruhları konusunda, bir *arutam* ruhu kazanmak (ve böylece daha az güçsüz olmak) isteyen bir savaşçının, bu kazanım için gerekli olan cinayeti işlemeden önce yapması gereken araştırmaları ve gözlemleri aktarır: Güçsüzlük, hastalık, kendinden daha az emin bir konuşma, müstakbel kurbanının, ruhunu kaybettiğinin ve ölebileceğinin işaretidir. Karşıt işaretler, artan bir gücün kanıtıdır ve geçmişte birçok cinayet işlemiş olan savaşçı, ruhları topladığı ve böylece başkasının saldırılarına karşı kendini korumaya aldığı için nadiren eleştirilir ve suçlanır.

Öyleyse, güç ve içkinlik pagan dinini tanımlar. Tanrılarla ve ötekilerle (bu ötekiler atalar ve bazen de tanrılar olur) ilişki, bireysel bedenin rastlantılarında, kolektif yaşamdaki en belirgin yinelenmelerde (mevsimler, yeni kuşakların çıkışı) ya da bireyin en önemli ilineklerinde (salgın, savaş) okunabilir. Granet'nin, Çin dinini betimlemek için kullandığı terimler (aşkınlığın olmayışı, kutsalın rastlantısal içkinliği) gerçek yorum farklılıklarıyla da olsa Afrika dinlerine oldukça uygundur. Afrika dinleri bir anlamda Çin dininden daha basittir: tek başına içe dalışa yer vermezler; ritüelin sonu şenliğe varır, ama şenliğin kendi şifreleri vardır; yegâne bireysel doğaçlamalar (Leiris [1980] ya da Rouget'nin [1980] cinlenme üzerine çalışmalarının gösterdiği gibi bunlar çok nadir görülür) şenliği geçirdikten sonra normal yaşamına dönecek olan bir bireyin belirli bir süre "vücudunu ele geçiren" tanrıların doğaçlamalarıdır. Bu, acılarına ya da projelerine ortak olan Athena gibi bir tanrı tarafından zaman zaman ziyaret edilen homerik kahramanları hatırlatır; *Odysseia*'nın başında, gök gözlü tanrıça Athena, yoldan geçen bir yolcu kılığında, Telemakhos'a oğulluk görevlerini ve alması gereken intikamı hatırlatır: "Bu sözlerden sonra uzaklaşan gök gözlü Athena, bir deniz kuşu gibi boşlukta kayboldu. Telemakhos'un yüreğindeki enerjiyi ve cesareti uyandırmış bununla birlikte babasını da hatırlatmıştı... Telemakhos, tanrıyı ruhuyla kavradı ve şaşkın yüreği onu kabul etti". Ama Afrika'ya özgü cinlenme (buna daha sonra tekrar döneceğiz) hiçbir gerçek kişilik değişimi içermez: tanrının, onun belli başlı karakteristiklerini yansılayacak olan ve bir süre sonra günlük yaşamının sıradanlığını geri göndereceği bir bedeni işgal etmesi, sonuçta, Homeros'un kahramanına yazgısının gereğini hatırlatan tanrının ziyaretinden daha az cesaretlendiricidir.

Birçok Afrika toplumunda tanık olunan, herhangi bir politik veya meteorolojik düzen sorumlusunun kendi iradesiyle ölümü bireysel olmaktan daha çok kurumsaldır: güç düşüncesini bireysel boyuttan koparmaya yöneliktir. "Gücün" simgeselliği, "dinin" simgeselliğinden ayrılmaz, çünkü gücü, bireysel yaşamın olumsallıklarına ve toplumsal yaşamın farklılıklarına indirgenebilir olarak değil doğal bir gereklilik (tanrıları dayatan da bu doğal gerekliliktir) olarak sunar. Öyleyse, Din-kalarda mızrak ustasının kendi iradesiyle ölümünün, Mary Douglas'ın (1967b) ileri sürdüğünün aksine, yırtık pırtık kıyafetlerle tozun toprağın içinde yaşayan ve kız kardeşinin ölümünü iyi karşılayan bir Aziz François d'Assise'in

taşkınlığıyla hiçbir ilgisi yoktur. “Bunların her ikisinin de aynı gizemleri barındırdığı” (s. 189) doğru değildir. Ama mızrak ustasının tutumunun, Konfüçyüsçü bilgenin bireysel çilesi ile de benzerliği yoktur. Daha açık bir biçimde toplumsaldır: toplumsal düzenin ve doğanın düzeninin kesiştiği, birbirini tamamladığı ve sonunda birbirini kapsadığı bir bütünlüğün içine yer alır. Ne olursa olsun, pagan mantığında, görünen ile görünmeyen arasmda bir ayrıma hiçbir yer yoktur; tam tersine her şey görünürdür, o kadar ki tektanrıcı dinlerin anahtar olayı ölüm, pagan mantığında, kurtuluş dinlerinde olduğu gibi her bireysel figürü tek bir Tanrı figürüne bağlayan tuhaf yazgı birliği olmaktan uzaktır ve yalnızca, ölümün simgelediği toplumsal düzensizliği ortadan kaldırmaya çalışan canlılar için bir sorun oluşturur.

Dinsel “seçimin” devlete karşı ilk “seçim”olduğunu ileri süren kuramlar iki nedenden dolayı temelsizmiş gibi görünüyor: birincisi, din bir seçimin sonucu değildir; evrenselliği ve çeşitliliği ile ilgili iki saptama, Durkheim’in ve bu konuda ondan esinlenenlerin ardından, dini, her toplumsal varoluşun verili bir temeli olarak düşünmeye davet ediyor; kuşkusuz, bu açıdan, dini “genel ideolojiden” ayırmak, eğer bu ideoloji, bir “üstyapı”, tümüyle toplumsal olana az çok zorunlu bir eklenti değil, toplumsalın kuruluşunun bir verisi dolayısıyla toplumda yaşayan (bunun, gereksiz yere kullanılan bir ifade olduğunun altı çizilmesi gerekir) bireyin doğrudan ve işlevsel bir verisi ise, çok zordur. İkincisi, “ilkel” dinde, genel olarak da çoktanrıcı dinlerde ve büyüyle ilgili oldukları sıklıkla söylenen tüm olgularda aşkınlığa hiçbir şekilde yer yoktur: doğruya söylemek gerekirse, tanrıların dünyaya içkin olmasına verilebilecek en iyi örneğin, yeni doğmuş çocuğun bedeninde onun kökeninin, kişiliğinin ve yazgısının şifresini, bu bedenin daha sonraki ilineklerinde tanrısal bir çağrının, toplumsal bir hatanın ya da bir büyücülük saldırısının şifresini, meteorolojik ilineklerde, kurban ve ritüel aygıtını işletmeleri için tanrılara yönelik bir davetin şifresini çözmek elinde (ve zorunda) olan ve ayrıca, türeyiş kahra-manlannın, efsanenin bu kahramanlara uygun gördüğü prestije ve çehreye rağmen yaşamakta olan insanlardan çok az ayrıldığı, reenkarnasyonlar oyununun bu kahramanları ve bu insanlan bazen çok açık bir biçimde birbirine bağladığı ve gündelik şimdi’yi yorumlama sisteminin, yaşayan insanların en azından bir kısmında, toplumsal yaşamda işler halde olan kozmik ya da tanrısal güçlerle (her yerde her zaman olabilme yeteneği, şekil değiştirme yetisi, uzaktan maddi

müdahale etme konusunda psişik güç, bir tanrının mevcudiyetini kendi bedeninde barındırma yetisi ya da, Jivarolarda olduğu gibi, bürüneceği son şekil yağmurdan sonra gökyüzüne yükselen bir su buharı olan geçici bir ruh) derin bir yakınlığın kanıtı olan nitelikler bulunduğunu varsaymak zorunda bıraktığı toplumlar örneği olduğu görülüyor. Sürekli çağrıştırmanın ya da sürekli anmanın dünyası, günlük, tekil ve genel anlam dünyası, anlamla boğulan ve tanrılarla ya da ruhlarla dolup taşan (Chateaubriand'ın hissettiği gibi) dünya, pagan dünyası, düzenim ve tarihini meşru kılmak için hiçbir dış ilkeye dayanmaz. Afrika, bu konuda neredeyse deneysel bir kanıt sağlar: Afrika'da ayrı bir politik kurumu olmayan kabile toplumları ile şeflikler ve krallıklar arasında önemli dinsel farklılıklar görülmez. Antropolog Claude Tardits (1980), özellikle Afrika tarihi ve antropolojisinde, Frazer'dan alınan "tanrı kral" kavramının, Sudanlı din önderleri arasındaki yağmur yağdırıcılar ya da Benin kralları kadar birbirinden farklı kişiliklere uygun görülmesini eleştirir; Tardits, C. G. Seligman'ın 1933 yılındaki *Frazer lecture*'ında Frazer'm modelini tanımlamak için belirlediği dört kriterin (tanrı kralın doğa üzerinde bir gücü vardır; evrenin dinamik merkezinde yer alır; varoluşu çok ince bir biçimde düzenlenmiştir; yaşlılık yaklaşınca kendini ölüme adar veya intihar eder) antropologlar tarafından bu şekilde hatalı bir biçimde nitelenmiş kişiliklerin hiçbirine uygun olmadığı konusunda özellikle ısrar eder. Bu şekilde başlayan tartışmanın ayrıntılarına hiç girmeden, bize göre, doğa üzerindeki gücün, özel yasaklara tabi olmanın ve istençli ölümün (yalnızca simgesel olduğu zaman bile), Afrika'da, krallık kurumuyla sınırlı olmadığını belirtelim. Bunların üçünün birden bazen krallık kurumunda birleşmesinin, onlardan hiçbirinin, merkezi, tek ve yaygın bir gücün ortaya çıkmasını engellemekte yeterli veya engellemeye yönelik olmadığını açıkça gösterir.

Bundan, çoktanrıcılığın, devlet yapısının işlemesine en uygun dinsel biçim olduğu sonucu çıkmaz. Kuşkusuz, yine de, tektanrıcılık ve merkezi güç arasında bir yakınlık olduğunu söylemek ve bu açıdan Hıristiyanlığın ve daha küçük ölçüde İslam'ın olağanüstü kaderini hatırlatmak mümkündür. Yahudi paradoksu ve onun dikkat çekici tarihsel kışkırtma gücü, belki de, Diaspora'dan başlayarak göreli olarak çok yakın bir zamana kadar, özellikle tarihsel nedenler dolayısıyla politik ifadesini ve misyon alanını bulamamış olmaktır. Antisemitizm, gettolarında kendi aralarında yaşıyorlarmış havası veren, kendi aralarında yaşamak zorunda olduklarını ileri süren ama

gerçekte, her yerde olan ve “bizi yöneten” Yahudilerin “gizli gücüne” karşı çıkarak bu skandali kendi tarzıyla dile getirir. Ne var ki, dinsel boyutta ortaya konulabilecek en anlamlı karşıtlık, bir yana tek ve bireysel Tanrı dinlerini, öteki yana içkinliğin dinlerini, bir yana misyoner dinlerini, öteki yana çoktanrıcı dinleri koyan karşıtlık olurdu. Dünya tarihi, ister istemez, önemli bir ölçüde bu dinlerin karşı karşıya gelmesinin tarihidir. Eğer pagan çoktanncılıklar her zaman kaybetmişse (Roma imparatorluğunda olduğu gibi devlet yapılarıyla ya da Afrika’nın bir bölümünde olduğu gibi kabile yapılarıyla birleşmeleri) diğer nedenler bir yana, olağanüstü hoşgörü erdemleri yüzündendir. Misyon düşüncesi kadar paganizme yabancı başka hiçbir şey yoktur; paganlarda, yenilen-lerden tanrılarını ödünç alan yenenlerdir; Doğu Romalılarda, Afrika’da, en önemli kültlerin (toprağın ve suyun) sıklıkla, yenilen ve fethedilen “yerlilerin” tekelinde olduğu doğrudur. Tektanrıcılıkların ithal dinlerinde dinsel pratiğin ve öğretinin barok yanıyla bugün kolayca alay edilir. Afrika İslam’ı ve Hıristiyan bağdaştırmacılığı, model aldıkları dinlerin ne saygınlığına ne de bilgelik karakterine sahiplerdir. Söyleyecek çok şey olduğu için bu konuya geri döneceğiz: Çünkü dinlerin eşit saygınlığına dair çok çabuk ve çok dindarca ileri sürülen fikirler, genelde ikiyüzlülüğe ve düşünsel açıdan kestirime (bir dinin “saygınlığı” nedir?) bağlı olmaları bir yana, eşit olmayan politik güçler arasındaki ilişkileri belirginleştiren egemenlik ve yabancılaşma etkilerini çoğu zaman maskeler. Yalnızca bir an için, Avrupalı gözlemcilerin (inanan ya da inanmayan) gözünde tek-tanrıcılığın yerel versiyonlarının biraz folklorik güzelliğini oluşturan farklı karışımların, “kalıntıların” ve ödünçlerin, yine de paganizmin dehasını temelden reddetmek ve onun karşısında şaşkına dönmek konusundaki en küçük ısrarın kanıtı olduğunu düşünelim: Kendini inancın yaygınlaşmasına adamış tüm dinlerin misyonerleri, birçok tanrının bir Diğerini içinde barındırdığını canla başla dile getirirken, nasıl bir tanrı, bir diğerini geçersiz kılar, ya da daha doğrusu *yadsır?*

Bu durumda, hoşgörünün hoşgörüsüzlüğün karşısına konulması gibi paganizmi Hıristiyanlığın karşısına koymak gerekecektir. Bu iddia, Hıristiyanlığı öncelikle bir sevgi dini olarak (Tanrının insanlara ve tek tek her insana, insanların ve tek tek her insanın Tanrıya sevgisi, insanların kendi aralarındaki ve Tanndaki sevgi) gören çoğu insanı gücendirecektir. Başkaları, bu sevgiye sığınmış olmaktan memnun olacak ve pagan

tanrılarına inanmanın, tek bir Tanrıya inanmakla aynı şey olmadığını kabul edeceklerdir: çünkü pagan dini daha az kişiye özeldir (exclusive) (esasında kişiye özel olma konusunda hiçbir iddiası yoktur) ve, kendinden geçme ve dans gibi yönleri olsa da daha az metinseldir, kurtuluş ve öteki dünya ile ilgili sorunlarla, canlılann doğrudan güçlükleriyle olduğundan daha az meşguldür. Tuhaf bir biçimde, bugün Fransa'da rahatlıkla görülebilecek olan, dini ve Kutsal Kitap'ı düşünsel açıdan eski saygınlığına kavuşturma akımı içinde yer alan Rene Girard (1978) gibi bir yazar, Yeni Ahit'in orijinalliğini, paganizm ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkiler konusunda ileri sürdüğümüze benzeyen kötülük kavrayışında (conscience) bir değişiklik yaparak ulaştığı bir tür "pratik ateizme" dayandırır: Yehova, insanlarla, onların hatalarına kızıncaya kadar ilgilenirken, Matta İncili'nin bize tasvir ettiği Tanrı, Rene Girard'a göre, "tümüyle korkusuz" dur. Aslında İsa, Matta İncili'nde (V 44-45) şöyle buyurur: "Ben, size diyorum ki: Düşmanlarınızı sevin, işkenceciniz için dua edin; böylece göklerde olan babanızın oğlu olacaksınız çünkü o güneşini zalimlerin ve iyilerin üzerine doğdurur, ve yağmuru adillerin ve adil olmayanların üzerine yağdırır." Bu metni bizim az ince yansıttığımız versiyonundan alıntı yapan (s. 206) Rene Girard, orada, İncil dinine ve daha genel anlamda "ilkel dinlere" göre kökten bir farklılık olduğunu tespit eder: "Bu metnin çerçevesine, sakatlıklar, hastalıklar, masum kurbanların sönüp gittiği felaketler ve kuşkusuz özellikle savaşlardaki her türlü tanrısal sorumluluğu yadsıyanları da yerleştirmek gerekirdi. Bundan dolayı hiçbir Tanrı suçlu değildir: Burada açık bir biçimde reddedilmiş olduğu görülen çok eski ve içgüdüsel bir pratiktir; bu pratik, insanların başına gelen tüm kötülüklerin sorumluluğunu tanrıya yüklemeye dayanır. İnciller, tanrının elinden, onun ilkel dinlerdeki işlevlerinden en temelini, insanların dünya ile ilişkilerinde ve özellikle bireyler arası ilişkilerinde egemen olamadıkları her şeyi kendi üzerinde toplama yetisini alırlar" (*a.g.y*., s. 206). Bu metin kendi başına birçok yoruma davetiye çıkarır: Öncelikle "ilkel dinlerde" kötülüğün ceza olarak kavranması hakkında kestirimsel bir fikir verir; bu kavrayış, yalnızca belirli bir kader duygusu (Er mitinde olduğu gibi Yoruba mitlerinde de, insanın, yeniden doğmadan önce yaptığı seçimler, kaderinin, karakterinin ve eylemlerinin kısmen sorumlusudur) ve bireysel sorumluluk duygusu (bir yasağın çiğnenmesi, yaptınmı zorunlu olarak tanrısal değil içkin ve doğrudan olabilecek bir hatadır, ve bu yaptırımın kendisi bir iradenin ya da bireyin dışında olan bir kaderin işi olarak düşünülmez - Zeus'un

Odysseia'nın başındaki sözlerini hatırlayalım) değildir; ceza olarak kavrayış, çoğu zaman diğer insanları da işin içine sokar ve insanlar ile tanrılar arasındaki ilişkiyi tanımlamaktan daha fazla insanlar arasında varolan güç ve anlam ilişkilerini gösterir. İkincisi, Girard'ın metni, İncillerin her şeyden önce, insanlara kendi aralarında uyumlu ilişkiler kurmalarım öğütlemeye, öteki ile ilişkiyi yumuşatmaya yönelik olduğunu ileri sürer (bu sav, kitabın devamında tümüyle açıklanır). Ama İncillerin burada yaptığı tam olarak "pratik a-teizmin" sınırı belirlemektir: eğer insanlar diğerlerini yargılamaktan, adalet dağıtmaktan ve ceza vermekten bağışıklarsa bunun nedeni tüm bunların Tanrının işi olmasıdır. Hıristiyan tektanrıcılığının gerçek orijinalliği buradadır, yani, daha çok tüm dinlerin, bu dinler ritüel pratiklerine indirgendikleri ölçüde hakikati olarak ortaya çıkan ve,-daha özel olarak, her şeyden önce tanrıları, olayı açıklayan ilke, Isa figürünün insanları düşmanlarını sevmeye davet etmesinden kuşkusuz daha "cesur" bir ilke haline getiren çoktanrıcı dinlerin gücüllüğü olarak görünen bir "pratik a'teizmde"değil, Tanrıyla bireysel ilişkidedir.

Rene Girard'ın analizi, esasında, *Şiddet Ve Kutsal'da*[2] *(La Violence et le sacre*, 1972) ortaya koyduğu analizlerin devamıdır ve hatta, denilebilir ki bu analizlerden esinlenir. Bu eserin temel konusu aslında tüm ritüellerin birliğiydi: Girard'a göre, bu ritüellerin amacı, her zaman, şeyleri olduğu gibi sürdürmektir; bu kültürel sabitlemenin aracı ve modeli, günah keçisi kurbana karşı şiddet içeren oybirliğidir. Tüm ritüellerin kökeni ve anlamı kurbandır. Yazar son kitabında bu konuyu yeniden ele alır ve dini, huzuru korumaya yönelik sınırsız bir çaba olarak tanımlar. "Kutsallık, şiddettir, ama eğer dindar şiddete tapıyorsa, bunun nedeni şiddetin her zaman, huzur verici olarak görülmesidir; dindar, tümüyle huzura yönelir ama bu huzurun araçları kurbansal şiddetten asla yoksun değildir" (1978, s. 41). Eski Ahit, bu dinsel anlayışla özdeşleşir. Girard bize, Eski Ahit'te rituel gelişimin üç büyük aşamasının görüldüğünü söyler: çatışmayla topluluğun çözülmesi ve onu oluşturan farklılıkların ve hiyerarşilerin ortadan kalk-ması; günah keçisi kurbana karşı kolektif şiddet konusundaki oybirliği; farklılıkları ortadan kaldırmaya amaçlayan taklit güçleri engelleyen ya-saklar ve topluluğun güçlenmiş olarak çıktığı kurban bunalımını yeniden üreterek bu güçleri düzene koyan ritüeller hazırlanması. Girarad'a göre, İnciller, bunun tersine, "kurbansal olmayan" bir okumayı benimserler. İsa kurucu cinayetin günaha itici yalvacıdır, bu, tüm kültürlerin ve tüm dinlerin, "tıpkı anıtın,

gizlediği ölünün çevresine dikilmesi gibi”(s. 186-187) gizlediği temeldir. Bu vahiy Aziz Luka İncilinde (xı, 47-48) ortaya çıkar: “Vay halinize! Peygamberlerin anıtlarını yaparsınız, oysa onları sizin atalarınız öldürmüştür! Böylelikle atalarınızın yaptıklarına tanıklık ederek bunları onaylamış oluyorsunuz. Çünkü onlar peygamberleri öldürdüler, siz de anıtlarını yapıyorsunuz”. Bu durumda İsa toplumsalın ve dinselin kurucu şiddetini gizlemeyen, “kanlı kurbanların” ve “saçma masalların” anlamsızlığını gösteren ilk kişi olur. Böylelikle, Rene Girard, insanlardan türeyen ve sonuçta hepsi de insanın şiddetinin az çok şiddetli yadsınmasına dayanan diğer dinlerin tümünün karşısına, Tanrıdan gelen ve İsa’nın ağzıyla kurucu şiddeti ifşa ederek “ her türden insani düzenin ulu yasağını ihlal eden Hıristiyanlığı koyar” (*a.g.y*., s. 181).

Bu yüksek genellik seviyesinde, her türlü spekülasyon mümkündür. Rene Girard, yine de, diğer dinsel pratikler bakımından İncillerin mesajının kendine özgü ve günaha itici karakterini ortaya koyarak Hıristiyan Tanrısının varoluşunu ispatlamakta özgürdür. İleri sürdüğü kanıtların, gösterişli projesine bakınca yetersiz kalmasından olsa olsa endişe duyulabilir. Ama burada bizi ilgilendiren şey bu değildir. Daha derin bir biçimde, Rene Girard’ın girişimi, onun kişisel kanılarından bağımsız olarak, belirli bir sayıdaki entelektüelin, çağdaş dünyadaki değer sorununu düşünmeye yönelik çabasına benziyor. Bu tutumda, Tanrının varoluşu sorunu temel değildir; bu tutum, daha çok, bireyin düşüncesinin ve gerçekliğinin -ve daha özel olarak, B.-H. Levy ile birlikte, Fransız Devrimi’nden itibaren insan haklan olarak adlandınlması uygun olan şeyin-savunulması için gerekli asgari etik koşullan tanımlamayı amaçlar. Aslında, insan hakları, bireyin ve bireysel vicdanın, her bireyin, her bireysel vicdanın haklandır; bu haklardan birincisi, düşünceyi ifade etme özgürlüğü, biçimsel özgürlükleri veya gerçek özgürlükleri bir kenara bırakıp, özgürlüğü, öncelikle “kutsalın” (özeklikle çağdaş despotlukların biçimine büründüğü zaman) reddi olarak tanımlayanlara göre temeldir. Ama ne bu özgürlük ne de bu haklar olduğu gibi sürer. Öyleyse, din konusundaki tartışmanın temelinde görülen pekâlâ bireysel gerçekliğin çehresidir. Yeni Fransız Hukuku, Eski Ahit’teki eşitlik ütopyasına mantıksal açıdan karşı çıkar. Tersine, B.-H. Levy (1979), Kutsal Kitap bütünlüğünü, kutsala karşı tektanrıcı bir direnme haline getirir; onun için, din olma olasılığı en düşük olan hâlâ tektanncılıktır. Rene Girard, Eski ve Yeni Ahit’i mutlak bir

biçimde tümüyle ayrı tutarak, İncillerin “a-teizm pratiği” konusunda bu noktada Levy ile birleşir. Sonuç olarak her ikisi de sağ neo-paganizme karşı çıkma konusunda kuşkusuz hemfikirdir.

Geriye, elbette, tarihsel ve sosyolojik hakikat sorunu ve kendine özgü akıl yürütme biçimleri sorunu kalmıştır. Paganizm söz konusu olduğunda, bizim yazarlarımız, sadece, paganizmi bazen trajik bir biçimde folklorik hale getirmiş bazı kullanımlarla ilgilenirler; Hıristiyanlık söz konusu ise, bu yazarlar, kiminin Kutsal Kirap’ta kimininse yalnızca İncilde bulmayı başardığına inandığı bir ilkeye öncelik vermek için, Hıristiyanlık adına uygulanmış tüm şiddetleri ya da baskıları göz önünde bulundurmazlar. Bu kurnazlıklar, Bernard Oudin *(a.g.y)* tarafından çok zekice gösterilmiştir. Biz burada, Bernard-Henry Levy’nin ileri sürdüğünün aksine, kuramsal ve pratik olarak tektanncılığa değil ateizme yönelenin çoktanrıcılık olduğunu (misyonerler bu konuda yanılmamışlardır) göstermeye çalıştık. Çoktanncı toplumlar, şiddet sorunuyla çok somut biçimde karşı karşıya kalan katı toplumlar olsalar da onların dininin, toplumsalı yaratan güç ilişkilerinin hepsiyle özdeşleştiğini ama bu güçlerin hiçbir sıfatla “nedeni” olmadığını; bir kurum olarak, şiddetin ifadesi ya da aracı ama daha çok şiddeti düzene koymanın (Girard’ın da kabul ettiği gibi) yolu gibi göründüğünü eklememiz gerekir. Ayrıca, onların dini, insanlığın bir kısmını sonsuz bir cehennem azabına mahkûm edecek kadar yoğun bir intikam arzusunu asla barındırmaz. Tersine, Hıristiyanlık geleneğinde (Kutsal Kitap’taki ya da sonrasındaki), ötekinin yüz çizgilerini yakındaki sevilenin yüzüyle bir tutmaktan uzak, tanrısal intikamın yerini ve amacını bu çizgilerde gösteren işaretler bulmak imkânsız değildir. Freud, Actes *obsedants et exercices religieux’de* Tanrının, “Kini banadır” (Tesniye, xxxu, 35) dediğini hatırlatır, ve insanın inkar ettiği birçok kıyımın Tannya yüklenmiş ve onun izniyle yapılmış olmasını, (“öyleki tanrıya havale etme, insanın kötü ve topluma zararlı içgüdülerinin egemenliğinden kurtulmasını sağlayan bir yoldu”[1932, s. 183]) eski dinlerin evriminin bir belirtisi olarak görür. Ve Nietzsche, daha açık bir biçimde, Katolikliğin üç temel erdeminde (inanç, umut ve merhamet) bir intikam arzusunun ifadesini görür (“Bu zayıflar (...) onlar da bir gün güçlüler olmayı isterler, hiç şüphe yok ki bir gün *onların* krallığının zamanı da gelmelidir...”, 1971,s. 245). Dinsizlerin ıstırabını, azizlerin ahiret mutluluğunun bir öğesi haline getiren, “bir kuzu gibi sakin” Aquino’lu Tommaso, ona, intikam insanının örneği gibi görünür. “Ahiret

mutluluğunun onları tatmin etmesi ve bundan dolayı Tanrıya daha çok şükretmeleri için dinsizlerin acılarını görmek onlara nasip olur” *(Commentaires sur le livre des Sentences*, [Vecizeler kitabı üzerine yorumlar] IV, L, 2, 4,4). Bundan zorunlu olarak, günah icat edilmesine rağmen, intikamın, Yahudi-Hıristiyanlığın hakikati olarak kaldığı sonucu çıkar mı?

Tektanrıcılık ve çoktanrıcılığın karşılaştırılan değerlilikleri konusundaki tartışmaların görünüşteki anakronizmi kimseyi yanıltmasın: Bu tartışmada söz konusu olan, her zaman insanın ve her zaman, daha da çok, onun düşünmesine yardım eden ve, ona olası düşünce nesnesi gibi görünmediği zaman, bizzat kendisi düşünce olarak ona hizmet eden bir sistem tarafından önceden toplumsallaştırılmış, önceden üretilmiş olarak ancak toplumda anlam kazanan somut insanın bir düşüncesidir. Zaten çok sık rastlanmayan, sistemin insana düşünce olarak hizmet etmesi durumunda, düşüncenin zihinsel araçları, gerçekten özgür olmasalar da yani sistemin, soruların nesnesine ve onları ortaya koyma biçimine hâlâ hükmeden zorluklarından bağımsız olmasalar da (Freud, *LAvenir d’une illusion*’da şöyle bir gözleminden bahseder, “Sanırım, bu konular hakkında kimsenin hiçbir şey söylemediği bir çocuğun, Tanrı ve öteki dünyanın şeyleri konusunda endişelenmeye başlamasından önce uzun süre geçmesi gerekirdi” [s. 128]) bazı düşünürler tarafından din düşüncesiyle açılan tartışma, insanın Tanrı ile ilişkisinin yegâne somut tezahürü, bireylerin kendi varoluşlarının anlamı üzerine açık bir biçimde biçimlendirdiği yegâne sorgulama olarak kalır. Burada bunu çağrıştırmak, farklı din tiplerinin, dinsel olgu karşısındaki gerçekten bireysel tutumları çağrıştırarak gösterdiği bireysellik tiplerinin çağrıştırılmasım hemen hemen tamamlamaktır. Bu, insanların Freud’un “yanılsama” dediği şeyden korunmuş olduklarına inanabildikleri en son noktada, düşüncenin, nesnesinin onun karşısına çıkardığı zorluklardan sakındığını sandığı en son noktada bulunmaktır - bizzat kendisi biraz yanıltıcı olan ama dinin varoluşunun bireysel vicdanların karşısına çıkaracağı sorunların (bunların en başına bu vicdanların kendi tanımları sorununu koymak gerekir) görülebilmesini sağlayan yegâne bakış açısıdır bu.

1

Genelde”pagan” terimi Hıristiyan geleneğinde gerçek tanrıya gerektiği gibi tapma-yanlara karşı eleştiri babında kullanılmıştır (bu terim Ortaçağ’da Müslümanlara, .bazen

2

Türkçesi: Nemciye Alpay, Kanat Kitap, 2003.

Sessizlikten Yanılsamaya: Nietzsche, Bataille, Freud

Burada din konusunda üç bireysel tutum üzerinde duruyorsak, bunlar, ilk belirtileri Fransız Devrimi’nin din konusundaki tavrıyla eşzamanlı ortaya çıkan çağdaş bir vicdan bunalımının birçok bakımdan tipik örnekleri oldukları içindir. Bununla birlikte bu bunalım hakkında söylenebilecek şey, onun insanların yönetilmesi düzleminde olduğu ve şu çelişkiyle ifade edildiğidir: İnsanlar ancak bir aşkın ilke adına yönetilebilirler; bu ilke var değildir. Ya da: İnsan yaşamının tüm anlamı toplumdadır; toplumun anlamı yoktur. Aynı şekilde bu bunalımın, kısırlığı pozitivist ve sosyolojisi olan bir döngü çizdiği söylenebilir: İnsanlar Tanrıya ihtiyaç duyar; onu yaratmışlardır, ama bugün onu biliyorlar. Yalnızca bazı bireyler, bu şekilde biçimlendirilen çelişkinin ve döngünün sistematik bir biçimde farkına varır. Devrimlere (bu devrimleri yaşayanlara ve yapanlara) kendilerini somut olarak meşru hissetmeleri, “anlam taşıyıcıları” olmaları için geçmişteki yalanlar yeter. Ve sorun olan her zaman ertesi günlerdir, ama iktidarın kaçınılmaz bir ihaneti nedeniyle değil, geçmişteki düzenin yetersiz, üstü örtülü ve gerektiğinde kendi çıkarına uygun hale getirilmiş bir biçimde verdiği anlamla dolu şarj tükendiği için. Tarihin anlamı, b\ı açıdan, toplumun anlamının ya da, daha doğrusu, Tanrının yerine geçer.

En sonunda varılan nokta olarak düşünülen Fransız Devrimi, tanrılar yaratma ihtiyacı duyar. Marksizm’in, ancak bir gelecek yaratırsa anlamı vardır: Proletaryanın, evrensel sınıf olarak, bu durumda da, bir yanda bireysel varlık ile toplumsal varlık diğer yanda egemenler ile egemen olunanlar arasında her zaman yinelenen tarihsel çelişkiyi ortadan kaldıracak sınıf olarak tanımlanması Marksizm’in özünü oluşturur ve bu tanım, özgür bireyin (yakım anlamında değil benzeri anlamında ötekinin zorlamalarından kurtulmuş olan bireyin) bir çeşit ululaştırılması olmaksızın kavranılamaz. *Enternasyonal* marşında bahsi geçen “insan türü” anlam ilkesi işlevi görür; ve açık bir biçimde bireysel figürün insan türü ile uzlaşması tarihsel zorunluluk olarak sunulduğu için eylem haklı çıkarılır. Malraux’nun *İnsanlık Durumunun*'[1] *(La Condiüon humairıe)*, başarısı hiçbir şekilde önlenemez ve tarihsel bir zorunluluk olarak sunulan bir devrime kendini adamanın gerekliliğini sorgulayan kahramanını anlamak kuşkusuz mümkündür: Ama bu sorgulamanın altında bir kaygı yattığı görülebilir;

devrimin başarısının, tarihin anlamını oluşturduğu bu kadar kesin midir? Ve, tersi durumda, neden bir hiç için her şey olan şeye (bireysel yaşam) bağlanılır? Althusser'in kuramsal anti-hümanizminin, metodolojik olmaktan başka muhtemel bir değere sahip olmadığı, aynı zamanda "proletarya diktatörlüğü" kavramının terk edilmesinin cennete inanan ile inanmayan arasındaki işbirliğinin, Aragon'un deyimiyle, bir ilke sorunu oluşturmadığını düşünen bir partinin düşünsel şaşkınlığını oldukça yansıttığı sonucuna kuşkusuz varılabilir. Bununla birlikte, inanmayanın artık çok isteyemediği, inananın gücü, nereye gittiğini bildiğine inanmaktır. İnanmayanın, inanandan (özellikle, birçok Hıristiyan için inancın yapılan faaliyetlere, örneğin militantizme göre ölçüldüğü bir çağda) hiçbir farklı yanı olmadığını eklemek gerekir: devrimci "inancın da", politik kuşkunun da hiçbir metaforik yanı yoktur.

Ama, bir kez daha, bunalımlar bireysel tutumlar haline gelir. Dindarlar kitlesi, tarihin çelişkilerine ya da yaşamın acımasızlıklarına karşı entelektüellerden ya da politik liderlerden daha az hassas değildir. Basit bir biçimde (ve mutluluğu için) her insan "kendi yaşamını yaşamakla", günlük düzenle ilgili bir çatlaktan hiç beklenmedik bir anda su yüzüne çıkan, varoluşunun doğrudan güçlüklerini çözmekle ve sıkıntılarını yolunu koymakla o kadar meşguldür ki her gün ruhunun kurtuluşunu ya da tarihin anlamını düşünemez. Bu durumda, aslında, genelde insanların (ve kendilerini özel çalışmalarına adamadıkları zaman entelektüellerinde) zaman zaman zevk için, öylesine ya da tesadüfen kafasından şöyle bir geçirdiği sorunları sistematik olarak açıklayan entelektüel düşünce profesyonelleridir.

Nietzsche, Freud ve Bataille'm bazı ortak özellikleri vardır. Her üçü de yerleşik dinleri dışlar: Nietzsche hem din düşüncesini hem de hakikat düşüncesini dışlar; Freud, bilimin, dinin tersine, bir yanılsama olmadığını düşünür; Bataille ("*insani yaşamın mümkün olan en uzağa giden bir deneyim olduğu kişiye*", 1973, s. 142) varolan dinlerin, yalnızca işaret noktası görevi gördüğü bir iç deneyimi takip eder. Onların yapıtlarını analiz etmenin yeri kuşkusuz burası değildir: Biz yalnızca, tarihin, "bunalım" (genelde, görünenin aksine yalnızca bir bunalım halinin ifadeleri olan politik ve ekonomik zorluklara ya da dinsel taşkınlıklara bağlı inanç ya da anlam bunalımı) dönemlerinde tartışmaya açmakla kendi kendini yükümlü

gördüğü bildik gerçeklikler (ben, toplum, dünya düzeni) karşısındaki onların bozucu ve yıkıcı duruşlarını ortaya koymak istiyoruz. İki anlamda tutumları bireyseldir: Birincisi, bu tutumlar, din olgusunun evrimini yeniden çizip onu, bireysellik kavramına (kendini tanrılara, Tanrıya ve insana adayan olarak) göre, tam olarak aynı biçimde olmasa da, konumlandıran kuramlar ileri sürerler. Bu tutumlarda, bu kendine özgü açıdan göz önünde bulundurulan, etnolojiye ve dinler tarihine özgü analiz unsurlarına (örneğin, evrimci varsayım, *mana* ve *numen* kavramları) rastlanır. İkincisi, bu tutumlar, kendi din ve hakikat yorumlarına, sonuçlarını -taahhütlerinin (engagement) mümkün ve bazen zorunlu kıldığı sonuç da dahil (yalnızlık) — kabul ederek sahip çıkan insanların işidir. Nietzsche, birinci açıdan, en keskini ve en kendine özgü olanıdır. Avrupa'nın geriye doğru bir yolu takip ettiğini düşünür. Eski Yunan idealinden Yahudi-Hıristiyan idealine geçiş onun deyişiyle hastalığın kaynağıdır. Hastalık, acı (ressentiment) ve çileci rahibin yönünü acı olarak belirlediği değişim, yani günahın ortaya çıkışı: İnsanlığın başka uygarlıklarda gittiği yolun karşıtı olarak konumlandırılabilecek geriye doğru yol budur işte. Brahmanların Hindistan'ında, dört bin yıl önce, "daha çok düşünülürdü ve düşünmekten, bugün bizde olduğundan daha çok zevk alırlardı" (A*urore*[1], s. 76). Brahmanlar açıkça, din adamlarının tanrılardan daha güçlü olduğunu ve onların gücünün geleneklere ve ritüellerin yapılmasına bağlı olduğunu düşünürlerdi. O gün bugündür, bireyselliğe giden krallık yolu açıktı: "Bir adım ilerisi: Ve tanrılar ıskartaya çıkartılmıştır - bir gün Avrupa bunu yapmak zorunda kalacaktır! Bir adım daha: Ve rahiplere de aracılara da gereksinim kalmamıştır; *kendi kendine kurtuluşun dinini öğreten* Buda ortaya çıkmıştır: - Avrupa, kültürün bu aşamasından henüz çok uzaktadır!" *(a.g.y.,* s. 76). Ama XIX. yüzyıl sonunun Avrupa'sında, inançsızlığın gitgide önlenemez bir biçimde artmasına rağmen (eğer Nietzsche ve Freud'un düşüncelerinin şüphesiz kesiştiği bir nokta varsa o da Tanrının ölümüdür) rahatça dile getirilen ateizm yine de yalnızlığa mahkûmdur: Avrupa'da artık Tanrıya inanmayan on ya da yirmi milyon insan, rahiplerin ve kurtarıcıların gücüne kesin bir son vermek için "birbirlerine işaret etmeyi" bilmezler.

Nietzsche için olduğu gibi Freud için de din tarihi, sıkıntının ve mutsuzluğun tarihi ile özdeşleşir: "Yaşam, Genel olarak insanlık için olduğu gibi birey için de katlanılması zor bir şeydir" *(LAvenir d'une illusion, s.* 41). İki bakımdan öyle olduğu söylenebilir: uygarlık insana, yoksunluklar ve

acılar dayatır; ama, insanın, “kader” dediği “ incitici doğanın” onu çarptırdığı kötülüklere karşı başvurduğu yegane şeydir uygarlık. Bergson gibi, dinsel olguyu analiz eden başkalarında da rastlanan ve ilkel tektan-rıcılık varsayımından esinlenmiş tüm şemaları mutlak bir biçimde tersine çeviren evrimci bir şemanın taslağı bu şekilde yapılır. Uygarlık tarafından doğanın şiddetine karşı yürütülen mücadelenin ilk aşaması, doğanın insanileştirilmesi mücadelesidir; tüm olayların çok güçlü bir iradenin edimine indirgenmesi, ruhsal olarak korku yaratmaya ve insanların toplumda kendi aralarında kullandığı yöntemleri kullanarak tanrılarla görüşme yapmaya olanak sağlar. Bu açıdan Totemcilik (insan öldürmenin ve en-sestin yasaklanması buna bağlanır), hayvan tanrı figürüyle birlikte, ara bir aşamaya denk düşer. “Bir doğa biliminin yerinin bir psikoloji tarafından alınması” *(a.g.y.,* s. 44) ve bireyselleşmiş tanrıların ortaya çıkması duruma hakim olmayı o kadar iyi sağlıyordu ki bu durum çocuksu bir ilk örneğe sahipti. Baba, hem korku nesnesi hem de diğer tehlikelere karşı sağlam bir güvencedir. İnsan doğal güçlere babanın niteliklerini vermiştir: “onları tanrılara dönüştürmüştür”. Daha sonra, doğa olgularının düzenliliği, onları yöneten güçlerin insani niteliğini yitirmesine yol açmıştır. Tanrıya ayrılan pay değişmiştir. Özgün bir biçimde tanrılara ait olan üç işlev (doğanın hoyratlıklarını gidermek, yazgının ve ölümün zalimliğine alıştırmak, insanın, ortak yaşamdan gördüğü zararları telafi etmek) vardır; birincisi en az yararlısı olarak ortaya çıkar: Bir kez yaratıldıktan sonra doğa ancak kendi iç gerekliliklerine boyun eğebilir; İkincisi en az kesin olanıdır: .. Belirsiz ve hoş olmayan bir duygu, bizi, bunun, insan türünün sıkıntısına ve şaşkınlığına çare olmasının mümkün olmadığı konusunda uyarır... Antikçağ’ın en donanımlı halkı, *Moiralann*[2]*,* tanrıların üzerinde yer aldığı ve bizzat tanrıların kadere boyun eğdiği konusunda belli belirsiz kuşku duyar” *(a.g.y.,* s. 47); öyleyse uygarlıkla birlikte önem kazanan üçüncü işlevdir. Dinin hammaddesi her zaman, “insanlığın ilk zamanlarında olduğu gibi insanın da kendi çocukluğunda içinde bulunduğu çaresizlik anılarından oluşur” *(a.g.y.,* s. 44-49), ama uygarlığın reçetelerini sürdürmek, insanın temel görevi haline gelir o kadar ki bu reçetelere tanrısal bir köken atfedilir. Üstün bir zekâ evrene ve toplum ile bireyin yazgısına hükmeder, iyinin ve doğrunun tanımlanması, yaşamın acımasızlıklarının, ölümden sonraki yaşamın eşsizliğiyle giderilecek olmasını kapsar. Bizim uygarlığımızda ilkel zamanların tüm tanrıları tek bir tanrısal figürde toplanmıştır. Tek Tanrı düşüncesi, “gizli bir biçimde de olsa tüm tanrısal figürlerde bulunan babalık

çekirdeğini” (nucleus) (s. 51) ortaya çıkarır; bu açıdan, tanrının başlangıçta baba olarak algılanmasına bir geri dönüşü ifade eder. Bu şekilde, her birey ile onun, herkesin de Tanrısı olan, Tanrısı arasında kişisel bir bağ oluşturur: “Tanrı artık tek olduğuna göre, insanın onunla ilişkileri, çocuğun babasıyla ilişkilerinin içtenliğini ve yoğunluğunu yeniden kazanabilirdi” (s. 52).

Bataille’ın da, hareket noktası, dinin soykütüğünün ne olabileceği konusunda ince ve sezgisel bir analizdir. Ama oldukça kişisel bir biçimde, bu soykütüğünü, onun farklı etaplarını dinin evrimci şemasının genel olarak temelini oluşturan değer yargılarına tamamıyla zıt ifadelerle değerlendirerek ortaya koymaya girişir. Bergson, L*es Deux Sources de la morale et de la religicm*’da *(Ahlakın Ve Dinin iki Kaynağı*[H]) bu şemayı, onu şeylerin ve “şeylere içkin olan niyetlerin” temeli haline getirerek, çok iyi özetler. Kaynakların ya da pınarların kenarlarına yerleşen “belirsiz kendilikler”, ortaya çıktıkları yerlerle özdeşleşmiş ilk ruh biçimleridir. Tanrı, ilk başta, bu ruhlardan farklı olacaktır: Bölünmeden paylaşılabilecek, bir adı ve bir kişiliği olacaktır, “buna karşın binlerce ormanın ve kaynağın ruhu aynı modelin örnekleridir”(s. 189). Çok bireyselleşmiş tanrıların ortaya çıkmasıyla birlikte, ruhların kendileri de bir kişilik kazanırlar: Bunlar aşağı tanrılar olacaklardır. Bütünüyle düşünüldüğünde, tanrılara doğru ilerleyiş uygarlığın ilerleyişidir: “Gerçekten ilk olan dinsel temsil bir varlık ya da bir nesneden daha çok bir “etkin mevcudiyetin”, bir edimin temsiliyse, ruhlara inanış, kökene çok yakındır; tanrılar, ancak, ruhların sahip olduğu saf ve yalın tözlük, bu ruhlardan herhangi birinde kişilik mertebesine yükseldiği zaman ortaya çıkarlar. Ayrıca bu tanrılar, ruhlann yerini almaz, onların üstüne eklenirler. Ruhlara tapınma... halk dininin temeli olarak kalır. Ulusun aydınlanan kesimi, tanrıları ruhlara tercih edecektir ve çoktanrıcılığa doğru gidişin, uygarlığa doğru bir ilerleyiş olduğu söylenebilir” (s. 198). Ayrıca Bergson, ya başka tanrıları kendilerine çeken -Mısırlı güneş tanrısı Ra’nın, Amon-Ra’yı oluşturmak için Teb tanrısı Amon ile birleşmesi gibi- ya da işlevleri ve nitelikleri kendilerinde toplayan -birçok farklı işlevini (Zeus konuk etme ödevleri ile meşgul olduğunda Xenios, antları tasdik ederken Horkios, yalvaranları koruduğunda Hikerios vb. olur) birbirinden ayırmak için isminin yanına değişik sıfatlar konulması gereken Zeus gibi- belirli bir sayıdaki tanrının gitgide artan karmaşıklığını bu tip bir evrime bağlar. Bu tür bir birleşmenin ve işlevleri kendinde toplamanın, tanrıların çok göreceli karakterine zıt olduğu söylenebilir ama

bu, Bergson tarafından ileri sürülen şemanın gerçekliğini kendi başına geçersiz kılamaz.

Bize öyle geliyor ki, Bataille, tüm değer yargılarını bir kenara koyup, bu şemayı dışlamamış ama farklı terimlerle açıklamıştır. Onun için ilk sırada gelen, süreklinin ve içkinliğin dünyasıdır: Suyun suda kendinin farkına varması gibi hayvan da dünyada kendinin farkına varır; Bataille'ın dediği gibi bu *içtenlik*, insan bilinci onu dinde bulmaya kendine amaç edindiği andan itibaren kesin olarak kaybolur: "Özü, kaybolan içtenliğin aran-ması olan din, tümüyle kendi bilinci (conscience de soi) olmak isteyen açık bilinç çabasına indirgenir: Ama bu çaba boşunadır, çünkü içtenlik bilinci ancak, bilincin, artık, sonucu süreyi içeren bir işlem olmadığı düzlemde, yani işlemin sonucu olan açıklığın artık verilmediği düzlemde mümkündür" (1973, s. 77). Başlangıçta ortaya çıkan tam tersidir. Bataille, tüm halkların, "Yüce Varlığı" şüphesiz tasarlamış olduğunu söyler, ama "işlemin", sanki "süreklilik duygusunun çok güçlü olduğu bir zamanda gerçekleşmiş" gibi, sanki "varlıkların ve dünyanın hayvansal ya da tanrısal sürekliliği, beceriksiz bir biçimde ilk kez nesnel bir bireyselliğe indirgenmeye çalışılarak, başlangıçta sınırlanmış, zayıflatılmış" gibi (s. 47) "her yerde başarısızlığa uğradığını" (s. 46) ekler. İnsan bilinci, nesneleri ayrık olarak konumlandırmaya ve *şeylerin* dünyasıyla uğraşmaya başladığı andan itibaren, dinsel açıdan bir çelişkinin içine düşer. Bu şeyleri tanımak istediği andan itibaren, içtenliği ve yalın haliyle hayvana özgü olduğunu varsaymak zorunda olduğumuz süreklilik duygusunu kaybeder. Bununla birlikte, yine şeyler (farklı, ayrık) dünyası ile süreklilik duygusu arasındaki bu zıtlık nedeniyle, bu süreğenlik yeni bir anlam kazanır: "hayvan için başka hiçbir şeyden farkı olmayan, onda ve onun için mümkün olan yegâne kiplik olan süreğenlik, insanda, kutsal olmayan aracın (sürekliliği olmayan nesnenin) kısırlığının karşısına kutsal dünyanın tüm çekiciliğini koymuştur" (s. 47). O zaman, kutsal olmayan dünyanın aydınlığında, gerçek olanla (cisimler, bir cisme sahip olanlar olarak insanlar, bitkiler, araçlar) tanrısal olan (maddi gerçeklikle -ölüm, hayvanlar, bitkiler- ilişkileri belirsiz olan ruhların hiyerarşisi) arasında bir kopuş gerçekleşir. Dinin tüm ritüel seremonileri bu zıtlığı azaltmayı amaçlar. Tanrılar ve mitler dünyasına ait olduğunu ileri süren kurban edici, şeylerin düzenini kurbanından çekip çıkarır: onu içkinliğe, ölümün, yaşamdan farkı olmadığı bu yüzden direnç görmeden istila ettiği bir dünyaya, şeylerin dünyasının temeli olan zamanın artık

anlamsız olduğu bir dünyaya kavuşturur. Öyleyse kurban edici, kurbanına, içkinliğe geri dönüşe en yakın olandır. Genel olarak, bir varlığın ölümü, başkalarında gözyaşlarına yol açıyorsa, bunun nedeni bir üzüntüden daha çok, doğrudan doğruya, "kendi içtenliğinde kavranılan ortak bir yaşama dair derin bilinçtir" (s. 65).

Öyleyse kurban şeylerin düzenine saldırır. Bataille'a göre, bu o kadar doğrudur ki lüks olan (lüks, nesneyi meydana getiren çalışmayı, faydadan yoksun bırakarak daha önce yıkmıştır) değil işe yarayan kurban edilir. Şenlik aynı sorunu çözmeye çalışır: "bir şey olmaksızın insan olmanın ve hayvansal uykuya geri dönmeksizin şeylerin sınırlarından kurtulmanın olanaksızlığının yol açtığı daimi soruna, şenlik sınırlı bir çözüm getirir" (s. 72). Bir anlamda, şeylerin düzenine özgü, şenlik zamanında ortadan kalkan farklılıkları yadsır; kaosa, esrikliğe, aşın cinsel eğlenceye kadar varabilir. Ama iki açıdan şeylerin düzenine bağlı kalır. Gerçek bir birlik için faydalı işlerin düzeninde ayrıcalıklı bir yer işgal eder. Gerçek amaçları vardır, etkili bir işlem olma iddiasındadır; ritleri, örneğin tarlaların ve sürülerin verimli olmasını amaçlar: "Şenlik, içkinliğe gerçek bir geri dönüş değildir ama birbiriyle uyuşmaz zorunluluklar arasında dostça ve sıkıntı dolu bir uzlaşmadır" (s .75). Şenlik, başka kipliklerde (savaş ya da insan kurban edilmesi) olduğu gibi, insan bilincinin yolunu kaybettiği döngüyü kırmayı başaramaz: "İnsan, varlığım bilmeden sahip olduğu şeyi, belli belirsiz içtenliği kaybeden hatta dışlayan varlıktır. Bilinç, içinde tuttuğu sıkıntı veren şeylerden kurtulmasaydı uzun süre açık hale gelemezdi, ama açık bilincin kendisi, yitirdiği şeyin arayışı içindedir ve onu bulmaya yaklaştığı ölçüde yeniden yitirmek zorunda kalır (s. 77).

Dinin evrimi şeyleri düzene koymaz. Başlangıçtaki tasarımda "içkin kutsallık, insanın ve dünyanın hayvansal içtenliğine göre düzenlenir" (s. 45); aklın ve ahlakın ilkeleri üstü kapalı bir biçimde şeylerin ve şeyler arasındaki ilişkilerin kutsal olmayan dünyasına bağlıdır. Kutsalın kendisi bölünür: Ak ve zararsız kutsallık, kara ve zararlı kutsallığın karşısında yer alır "ve bunlardan birinin ya da diğerinin niteliğine sahip tanrısallıklar ne akılcıdırlar ne de ahlaki" (s. 96). Tersine düalist evrimle birlikte gerçek aşkınlık ortaya çıkar: Tanrı akılcı ve ahlakidir, zararlı kutsallık kutsal olmayan tarafa atılır. Düalist anlayışın insanı, içtenlikten, bu içtenliğe ritler gerçekleştirerek en azından zaman zaman yaklaştığı görülen arkaik insanın

olduğundan daha kökten bir biçimde uzaklaşmıştır, buna karşın ahlakın hâkimiyeti altında, içten düzenin geri dönüşünü sağlamaya yönelik tüm işlemler aslında gerçek dünyanın gerektirdiği işlemlerdir (tanrısallığın, şeylerin düzeninden koparıldığı için, ancak kendisinin mahkum ettiği yolla [şiddet] tanrısal kaldığı savından yola çıkan Battaille'ın tanrısallığın kurban edilmesi konusundaki analizinin ortaya koymak istediği budur: "Sonunda, kurtuluş insanı, şeylerin düzeninin ilkelerini içten düzenin içine sokmuş ve bunu, bu üretici düzeni iç düzenin yok edici yıkımlarına tabii kılmaktan daha çok yapmıştır" [s. 112]).

Bu koşullarda, kendi bilinci ne olabilir? Bataille, toplumsalın ve bilincin kaynağına yerleştirdiği çelişkinin sınırını genişletir. Bilim, içtenliğin ve gerçeğin ayrılmasını tamamlar; ama böylece, insanın kendi kendinden uzaklaşması sürecini de tamamlar: Buna koşut olarak, bilincin ve etkinliğin ilerlemeleri, içten düzeni, artık yalnızca "uzayıp giden gevelemelerle" (s. 127) tasvir edilmeye indirger. Öyleyse sorun (dinsel sorun), bilimin nesneleri aydınlatmak için geliştirdiği lambayı üzerine tutarak içten düzeni, "gerçek dünyanın doğallığına kavuşturmak ve gerçek insanın otoritesi altına yerleştirmektir" (s. 128). Ama bu işlemin sonucu olan çelişkiler (tanrısal yaşamın dolaysızlığı, bilincin gerektirdiği zaman), onu, nesnel ifadeyle, bilgisizliğin (non-savoir) doğrulanmasına mahkûm eder. Öyle görünüyor ki Bataille'ın karşı çıktığı şey, dinlerin (aracılık dinleri ya da arkaik dinler), şeylerin düzeninden, aslında bu şeyleri bozan düzeninden kurtulmaktaki güçsüzlüğüdür. Dinler, kurban ve şenlikle geçici olarak ve kısmen yok ettikleri, içtenlik ile şeylerin düzeni arasındaki çelişkiyi başka hiçbir zaman yok edememişler, her zaman öncelikle kendi istikrarlarını sağlamışlardır: Bataille'ın kafasında canlandırdığı içtenlik, hayvanlık anlayışından geçerek insana ulaşsa da, bir anlamda, bu dinlerin her zaman kültür tarafında kaldığını söyleyebiliriz; son haddinde, içtenliğin açık bilinci, bireyselliğin kaybedilişidir: "Ancak bireysel perspektifler yadsımrsa birey düşüncesi varolabilir ve bu yadsıma düşüncenin işlemesinin tek çıkış yoludur" diye yazar Bataille, ama, bireyi, ilişkiden yani öteki ile zorunlu olarak bir arada bulunmadan ayrı olarak düşünmenin imkansızlığını belirtmez: Ortaya koyduğu, daha derin bir biçimde, daha çok bir bilincin bilincinin olanaklılığıdır. Açık bilinç, "içtenliği, ancak karanlıkta yeniden bulacaktır"; bunu yapmak için "fark edilebilir aydınlığın en yüksek seviyesine" ulaşacaktır, ama bu aydınlık zirvesi, onu ancak *"-içine gireceği-* dünyanın

derinliğindeki hayvanın karanlığına" (s. 133) götürecektir. Bataille'ın iddiası kesinlikle trajiktir; bu trajiklik, öncelikle, *anlamı* doğrudan arzulama ile *bilginin* yavaş yavaş oluşması arasındaki zorunlu karşıtlığa bağlıdır. Tüm pozitivizmlere ve bilimciliklere karşı, Bataille, anlamın ve bilginin hete-rojenliği konusunda ısrar eder; her ne kadar Freud, Nietzsche'den daha belirsiz ama en az onun kadar etkili bir biçimde kurumsal yanılsamanın en değişken görünümlerini altüst etse de, Bataille bu tutumuyla, Freud'dan daha çok Nietzsche'ye yakındır. Bataille, sanki bilincin yalnızca bir rastlantı bireyin de yalnızca bir yanılsama olduğu huzur dolu bir dünya imgesine katlanamıyormuş gibi, bir tür çift paradoks nedeniyle, kibirli ("egemen") sessizlik arzusu içinde yine de çok yalnız kalır: "Bireyi, «şey» ve içtenliğin yadsınması haline getiren bu *Din Kuramı'nın*[3] (T*heorie de la religion)* temel paradoksu, kuşkusuz bir güçsüzlüğü ortaya çıkarır, ama bu güçsüzlüğün çığlığı, en derin sessizliğin habercisidir" (s. 20).

Bataille'ın hareketi, artık hiçbir şeyin söylenemediği noktaya doğru içten bir dönüşümden ileri gelir; bu hareketle, ama trajik bir biçimde bi-linmezci bir kiplikte, Bergson'un, dinamik dinin ve mistisizmin kökenine yerleştirdiği yaşama sevincinin kaynağına doğru geriye dönük bir hareketi anımsatmaması mümkün değildir. Nietzsche'de hiç de böyle değildir; onun için, dinin ve, bunun ötesinde, hakikat düşüncesinin açıklanması, bireyin bir tür üst-tanımlanmasına ya da kendi yalnızlığını ve kendi açık bilincini isteyen bir tür üst-birey tanımına yol açar. İnsanlık tarihi, korkunun, kötümserlikten korkunun, hakikatten korkunun tarihidir; varoluşun dinsel yorumu, bu korkuya karşı her zaman bir savunma aracı olmuştur, bu, *Par-delâ bien et* mai'de en çok üzerinde durulan konulardan biridir. Tersine, düşünürün esas görevi, dinsel hakikatin yadsınmasının ötesinde, bilime inancın da metafizik bir inanca dayandığını göstermek, "hakikat istencinin de bir doğrulamaya ihtiyaç duyduğunu" (*Genealogie de la mo-rede*, s. 338) (bu açıdan en eski ve onun zamanına en yakın filozoflarla çelişir) hatırlatmaktır. Hakikat istencinin eleştirisi; Şen *Bilim*'in[4] *(be Gai Savoir)* ve *Genealogie de la morale*'ın doğru hakikate çok düşkün düşünüre verdiği paradoksal görev budur. Bu görevin kendisi, yürütülmesi zor ve her koşulda, onu düşünmeksizin yaşayanlar için uygun olmayan bir proje olduğu için düşünürü yalnızlığa iter. Her ne kadar düşünür dünyadan vazgeçse de, bunu, dünyayı tanımayan bir dindar olarak yapmaz; tam tersine: *vita corıtemplativa*'nın yalnızlığını seçtiğinde, "dünyadan hiçbir

şekilde vazgeçmek istemez; onun için vazgeçiş, melankoli, kendi kendinin yıkımı anlamına gelecek olan daha çok *vita practica'da* direnmek zorunda olmak olurdu: *vita practica'*dan, onu tanıdığı için elini çeker. Bu, onun suya atlama, *kendi* özel sükûnetine ulaşma *biçimidir"* (A*urore*, s. 237). Nietzsche, bununla, hakikate ve onun en zalim sonuçlarından birine -kişisel, bireysel toplumsal yaşamın doğal akışını, bu yaşamın bağımlı kılındığı hakikat kaygısı ile uzlaştırmanın zorluğuna- meydan okumaktan çekinmeyen Aristoteles, Rousseau, Schopenhauer gibi insanlığın büyük düşünürleriyle aynı soydan olduğunu gösterir: "Büyük düşünürün en güzel erdeminin parıldadığı yer, genelde, bilginin insanı olarak hiç tereddüt etmeden, çoğu zaman utanarak, çoğu zaman küçümseyici bir ironiyle ve gülerek kendi kendini ve kendi yaşamını feda etmesine dayanan ruh büyüklüğüdür" (*a.g.y.*, 243). Ne var ki Bataille'da olduğu gibi Nietzsche'de de en arıtılmış hakikat kaygısının sonu, en derin sessizliğe, Pascal'ın korktuğu ve yalnız zihnin, kendi ölümünün yankısı olarak algılayabildiği sessizliğe varır: "İşte deniz ve işte şehri unutabiliyoruz... Ah, sessizlik hâlâ çok derin, yüreğim yine kabarıyor: naif bir hakikatten korkuyor, o da sessiz kalıyor... Söz, hatta düşünce dayanılmaz hale geliyor: Her sözcüğün arkasında hatanın, imgelemin, yanılsamanın ruhunun güldüğünü duymuyor muyum? Acınacak halimle alay etmemeli miyim? Alay etmemle alay etmeliyim? - Ah deniz! Ah akşam! Sizler kötü üstatlarsınız! İnsana, insan olmayı *bırakmayı* öğretiyorsunuz. İnsanın kendini size bırakması mı gerekiyor? Sizin şu an olduğunuz gibi, soluk, ışıltılı, sessiz, korkunç, kendi içinde dingin olması mı gerekiyor? Kendinin üstüne çıkması mı gerekiyor?" (A*urore*, s. 229-230).

Freud, eğer birey, insan doğasına kök salan zorunluluklara eklemlenen kültürel zorunluluklar sisteminden yalıtılırsa bireyle ilgili olarak hiçbir şey söylenemeyeceğini çok iyi bilir: "İnsan, ilk yılları boyunca, cinselliğe bağlı zihinsel bastırmanın dışında, dine bağlı zihinsel bastırmanın ve ondan kaynaklanan, ebeveynler ve eğitimciler karşısında "sadık" (loyalist) zihinsel bastırmanın etkisi altında kaldığı sürece, bu insanın gerçekte ne olduğunu tam olarak söyleyemeyiz" (s. 130-131). Buradan yola çıkarak, bireyi yalnızca bir arzunun yanılsaması olmaya indirgemek, kuşkusuz Freud'un gerçekten asla atmadığı ama bazen tasarladığı bir adımdan başka bir şey değildir. Yanılsama, bir hata ile aynı şey değildir ve zorunlu olarak bir hata değildir. Bir inanç, bir arzunun gerçekleşmesi bu inancın gelişimine yön

verdiği zaman bir yanılsamadır. Yanılsama, insani arzulardan türer ama, hezeyanın tersine, gerçeklikle zorunlu olarak çelişmez. Din en azından bir yanılsamadır, çünkü insanlığın en eski en güçlü arzularının (bilindiği gibi bu arzular, Freud'a göre, insanın, çocukluktan çıkarken, çocukluktaki çaresizliğinin, babasının korumasına rağmen, tüm yaşamı boyunca süreceğini bilmesi ve bunun, ona daha güçlü bir babaya gereksinimi dayatmasına bağlıdır) gerçekleşmesini sağlar; öyleyse, din, hiç kuşkusuz, bir hata değilse bile bir yanılsamadır: "Örneğin, alt tabakadan bir genç kız, bir prensin evlenmek için gelip kendisini bulacağı yanılsamasına sahip olabilir. Oysa, bu mümkündür; buna benzer bazı durumlar gerçekten olmuştur. Mesih'in gelmesi ve altın çağı başlatması, işte bu daha küçük bir olasılıktır: Bu inancı değerlendirmesi istenen kişi, kişisel tutumuna göre, bu inancı, ya bir yanılsama ya da bir hezeyan olarak değerlendirecektir" (s. 85). Nietzsche'nin uzak durmayı önerdiği ama tarzında ve düşüncesinde kendini gösteren dokunaklılıktan, olabildiğince anlaşılabilir olmak için kaçınan Freud'un yaklaşımının sonu bütünsel bir nihilizme varır. Dine bağlı zihinsel bastırma, bir bireyde görebileceğimiz her şeyi barındıran görünüşte bir bireysellik gelişimine yardım eder: Freud için, bu bireysellik bir yanılsamadan ileri gelir. Ama *UAvenir d'une illusion*'un VII. bölümünün başındaki iki kısa sayfada, kültürü oluşturan her şeyin yanılsamadan kaynaklandığı varsayımını ileri sürer: "... çok değerli olduğunu ileri sürdüğümüz ve yaşamımıza egemen olmalarına izin verdiğimiz diğer kültürel değerlerde benzer bir nitelikte değiller midir? Politik kurumlarımızı düzenleyen ilkelerin de yanılsama olarak nitelendirilmeleri gerekmez mi? Uygarlığımızda, cinsiyetler arasındaki ilişkiler, bir erotik yanılsama ya da bir dizi erotik yanılsamayla bozulmuş değil midir?" (s. 90-91). İlk anda, akıl yürütme ve bilimsel yöntemler çerçevesinde ele aldığı bu şüpheyi, Freud dışlamaz ("Kaygımızın yok olmayacağını ve bu kaygının bizi, şüphe ettiğimiz şeyi en azından kısmen doğrulamaya götüreceğini hissediyoruz" s. 91) ama onu açıklama işinden kaytarır (.. .bu sayfaların yazarı bu kadar büyük bir işe kalkışmak için gerekli araçlardan yoksundur, çalışmasını, bu yanılsamalardan yalnız birini, dinsel yanılsamayı incelemekle sınırlandırmak zorunda hissediyor" - s. 91-92). Bununla birlikte, eğitim sorunları konusunda, Freud, kusurları dinsel eğitim bittiğinde de var olmayı sürdürecek insan doğasına yönelik kötümserlik ile onu, dinsel olmayan bir eğitim deneyiminin girişmeye değer olduğunu düşünmeye iten istenççi iyimserlik arasında gidip gelir. Bu iyimserlik, onun için, "insanların

içgüdülerinin etkisi olmaksızın” (s. 145) yine de direngen ve kesin olarak, her zaman dinlenilen aklın (intellect) iyimserliğidir. Bilim, bugünkü anlamıyla dinin tersine, teselli etmeye -ki bu yanılsamanın temelidir- çalışmaz (Freud ve Nietzsche bu konuda da aynı dilden konuşurlar). Eğer bilim bir yanılsama değilse, şeylerin gerçek doğasının gözümüzden her zaman kaçacağını düşünenlerin onun başına kaktığı öznellikten belirli bir ölçüde uzak olduğu içindir. Psişik aygıtımız, tümüyle, dış dünyayı keşfetmeye ve böylece ona uyum sağlamaya çalışarak gelişmiştir: Bu, bir yanda bu psişik aygıtı, bu dünyanın bir parçası haline getirir, diğer yanda da, bilimin sonuçlarının hem psişik düzenimiz hem de onu etkilemiş olan şeyle koşullandığını bilerek dünyayı keşfetme tutkumuzu meşrulaştırır. Bu görecelilikten çıkan, evrenin doğası sorunu “pratik faydadan yoksun boş bir soyutlama”dır. Bilime inanç, bu usa yatkın ve göreceli inanç, esas amacı her zaman gerçekten pratik sonuçlarla ilgili olmayan bir eğitimin bu pratik sonuçlarına (Tanrıdan ya da toplumdan daha çok, avutma ve alışma ile ilgilidirler) bağlı insanların hepsi için aynı olmadığını Freud’un çok iyi bildiği bir tür ahlaki kahramanlıkla ikiye katlanmalıdır. Dinsel yanılsamayı gerçekten yadsımak için, “kaderi” kabul etmek, ölüme boyun eğmek, enerjiyi dünyadaki yaşama yoğunlaştırmak gerekir; bireyin bu programı kabul etmesi için, son bir şüpheyi daha alt etmesi gerekir: kuşkusuz bilime, ama aynı zamanda insanlığa inanmak.

*

Deniz ve gece kötü eğitmenlerdir diye haykırır Nietzsche: Birey orada, kendi hakikatinden bir şey sezmekten daha ziyade bir an (bireysel sezginin ancak kavuşmayacak biçimde yaklaştığı yakalanamaz an) tüm gerçekliğinin bozulduğunu gördüğünü sanır. Dinsel deneyimin, Bataille’m bize bahsettiği içtenlik deneyiminin özünde olan düş kırıklığı, saf bireysellik anlayışının imkânsız ve kesinlikle akıl almaz olmasından kaynaklanır. Bireyi sadece ilişkisel anlamda tanımlayan pagan düşünce bunu gösterir, o şekilde ki, tüm kurumsal çark, ötekine maddi, düşünsel ve varoluşsal bağımlı olma görgüsünün bilincine kendi kendine varan ve aynı zamanda onu karmaşıklaştıran ve genişleten çocukta gitgide gerçeklenir. Hıristiyan düşünce, ve daha genel olarak tüm mistik düşünceler, kendilerine rağmen, bir şekilde bunu gösterir: Bireyselliğin mutlak kimliği ancak Tanrıyla doğrudan ilişkinin yalnızlığında (bu açıdan gerçek birey azizdir)

anlaşılabilir ve değerlendirilebilir, ama bu yalnızlığın kendisi düzenlenmeli ve yapılandırılmalıdır; tarikatlar, manastırlar ve hatta en yalnız inzivalar, bunların hepsi hem maddi anlamda hem de düşünsel anlamda toplumun geri kalanıyla bağını yine de tümüyle koparmayan küçük toplumlar meydana getirirler ya da toplumsal izler taşırlar.

Burada, kendine dönük düşüncenin paradokslan ortaya çıkıyor, sıralanıyor ve kendini hissettiriyor. Nietzsche'nin itibar gösterdiği ve Bataille'ın hoşgörüyle baktığı pagan dinlerdir: Çünkü, bu dinler, Nietzsche'ye göre, Tanrısız dinlerdir ya da, en azından Doğu'da, Tanrısız bireyin bir soykü-tüğünün koşullarını yaratırlar; çünkü, Bataille açısından, bu kutsallık anlayışlarında ahlakın egemenliğine yani başlangıçtaki hayvansal yapıdan yeni bir kopuşa yer olmadığı için sürekliliğe ve içtenliğe daha yakındırlar, bununla birlikte geri döndürülemez bir biçimde yok olmuşlardır. Pagan çoktanrıcılıklarının tanrıları şüpheli ve belirsiz bir yer işgal ederler. Dinsel antropolojilerin büyük çoğunluğunun açık ya da kapalı evrimciliğinin önerdiği gibi, bu dinleri, bireyselleşme (tanrıların ve insanların) ve şeyler dünyasını kuşatma yolunda, sonu, bir yanda tektanrıcılığa, diğer yanda bireysel kimliğin ve toplumsal organizasyonun beraberce doğrulanmasına varan bir aşama olarak mı görmek gerekir? Bergson, Freud ve Bataille, aralarında kimi farklılıklar olsa da, böylesi bir şemadan esinlenirler. Tam tersine -ve şüphesiz Nietzsche'nin temel bir sezgisi olarak- tektanrıcılık ve bireysel kurtuluş düşüncesi dinsel olgunun yalnızca bir Yahudi-Hı-ristiyan uzantısı olduğuna göre, pagan dinlerin varoluşlarının, kesin bir yok oluş anlamında değil de, metaforik ve araçsal karakterlerinin gitgide ortaya çıkması anlamında özünde evrimsel olmayan olarak mı görmek gerekir? Son olarak, misyonerlerin dünyanın her yerinde, Afrika'da olduğu gibi Çin'de, Ewelerde olduğu gibi Pigmeler nazarında da azıcık da olsa saygınlık kazandırmaya çalışmış oldukları ve tanrıları, -bazen imge-fetişlerin hiyerarşisinde bir düzen düşüncesi ve bir ilkeyi hatırlatacak bir şey görülebilse de- belli belirsiz, soysuzlaşmış ve tek Tanrının yanına dahi yaklaşamayacak bir figür haline getiren, vahiy edilmiş din düşüncesine bağlı ilkel tektanrıcılık varsayımını diğerlerinden daha şüpheli ya da daha çarpıtılmış olarak mı görmek gerekir?

Bu tür anlayış yapıları, kuşkusuz, bizim için aynı değeri taşımazlar; evrimci varsayımın, hem ileriye doğru türevindeki hem de, otomatik olarak insani

bilimlere uygulandığı zaman söz konusu olan geriye doğru türevindeki hatalarını ya da gevşekliklerini, görünüşte en kesin olan ama en az eleştirilen yanlanna kadar genişletmenin şüphesiz zamanı gelmiştir. Az önce bahsettiğimiz, Siyah veya Sarı insanları, ancak, onlann çok sayıdaki tanrılannın özünde tek Tanrıya bir referans buldukları için Hıristiyanlar kadar insan olarak görebilen misyonerler için çok değerli olan geri evrim şemasıydı; çabaları bize çok boşunaymış gibi görünüyor; Hıristiyanlığı, Afrikalılığı ve Zenciliği tek bir yürek ve tek bir ses haline getirerek Afrika'nın saygınlığını koruduğuna inanan, kara kıtanın dinsel geleneklerinde Eski ya da Yeni Ahitten bir ize tam olarak rastlamayanlann ırkçı ya da, daha kibarca, etnikmerkezci olduğundan şüphe etmekte gecikmeyen -ironinin zirvesi- birkaç Afrikalı rahibin retorik yapmacıklıkları da boşunadır. Bu boşunalığın çok basit nedenleri vardır; söz konusu tektanncılık ve çok tanrıcılık olduğunda, sorun, bir Tanrının varoluşu ya da zaman zaman çağrıştınlan birleştirici bir ilke değil (böyle olsaydı, Eski Yunan tektanrıcı olurdu, ve, tersi anlamda, Hıristiyanlıkta çoktanrıcılığın izlerine, kalıntılarına, işaretlerine ya da geleneklerine, kısacası ondan kaynaklı her şeye rastlanabilirdi) daha çok, ve esas olarak, birey insanın bu tek Tanrı ile ilişkisidir; Hıristiyan tektanncılık, bireysel kurtuluş dini olmasından dolayı pagan çoktanncılıklarmın karşıtıdır. Hıristiyanlık ve Paganizm, birbirinden ayn ve bağdaşmaz iki *antropoloji* teşkil ederler. Her biri sayısız (Montaigne'in *Apologie de Raimond Sebond*'da [Raimond Sebond'un övgüsü] örneğin ruhun tanımı ve yeri ile ilgili olarak dökümünü yaptığı bireysel varsayımlar kadar çeşitli) kipliğe sahip olabilir ama birbirinden kökten bir biçimde farklı iki yöne göre düzenlenirler: Pagan birey için tek Tanrının *varoluşu* yoktur ve daha soyut terimlerle, bunun tersi de doğrudur.

Bu farklılık, dinsel olgu ile ilgili her türlü geri evrimci ya da evrimci okumayı, bu okuma büyü ile dini ayırdığında bile, engeller. Bu ayrım, daha öncü görüldüğü gibi, öncelikle, büyünün esas olarak ötekilerin dini olduğunu düşünenlerin işidir. Çok basit bir açıklama üzerinde duralım: Her türlü dinsel inançtan koptuğuna inanan, doğduğu andan itibaren tektanncılar arasında olanlar, ötekilerin dinlerinin (ve daha çok, doğal olarak, tektanrıcı olmayan dinlerin) kendilerinin artık benimsemediği dinle aynı nitelikte bir dinselliğe sahip olmadığı (kısaca daha az bir dinselliğe sahip olduğu) düşüncesini, deneyimsizliğin de yardımıyla, hiç şüphe duymadan kabul ederler çünkü çocukluklarının etiği çoğu zaman içlerine işlemiştir. Oysa,

görme şansları olursa, bir pagan seremonisi gösterisi, bazen kimileri için gerçek bir vahiy olur: Kurbanlar, ritüeller, erginlemeler gerçek seremonilerdir; dualar gerçek dualardır; tarlasından dönmüş bir köylü olan Minalı bir din adamının, *voduya* sungusu, bir yanda, eleştirel gözlemcide bir din karşıtlığı izlenimine çok az yol açar, diğer yanda ise, evrimin anlamıyla ilgili tüm genel spekülasyonları soyut gevezeliklere kendiliğinden indirgeyen bir yetkinliğin (kimileri için bir eksiksizliğin) kanıtıdır. Bu gösterinin gücü, her şeyin beklenilenden farklı olduğunun anlaşılmasının yol açtığı bir çekim etkisiyle, hem dini kendine iş edinmiş insanlarda hem de dine çok uzak olduğuna inanan kişilerde beklenmedik değişimlere yol açmak için yeterli olabilir. Doğu dinleri kipi ya da, daha geniş anlamda, Avrupa ve Amerika'daki insanın dediği gibi egzotik anlayışlar kipi kuşkusuz, ırkçılığın artmasına koşut olarak, benzer bir sürpriz ve çekim etkisinden doğar.

Hıristiyanlık ve paganizmin, karşılıklı antropolojilerine göre benzerlikleri de karşıtlıkları da olabilir ve burada söz konusu olacak olan pagan antropolojisidir. Yine de pagan antropolojisini ne çok geniş ne de çok dar anlamda almak mümkündür. Çoktanrıcılıklarda ortak olan şey, onları kimi temel açılardan tektanrıcılıklara karşıt yapan şeydir: Öyleyse çoktanrıcılıklann somut çeşitliliğini bazı genel ilkelere indirgemek söz konusu değildir ve ayrıca incelemekte olduğumuz örneklerin kısmi ve sınırlı karakterinin de bilincindeyiz; bununla birlikte, bu ortak farklılıklar vardır ve bu farklılıklar, zorunlu olarak bir toplum tipinin bir diğerine, bir pratik tipinin bir diğerine indirgenemez farklıklarına değil de "öğretisel" (bu terimi Hıristiyan öğretisine göre almak gerekir) farklılıklara gönderme yaptıkları için, onlarla ilgili mümkün olduğunca ayrıntılı bir düşünce ortaya koymak gerekiyor. Hızlı hareket etmek için, paganizmin, bir kalıntı biçiminde ya da Hıristiyanlığın etkisinin azalmasının bir sonuca olarak değil, tamamen antropolojik boyutu nedeniyle Hıristiyan toplumlarda güncelliğini koruduğunu söyleyeceğiz. Pagan düşüncenin bu güncelliği ya da kalıcılığı, bize öyle geliyor ki, bireyin, ötekine referans olmadan ve özdeşleşme figürleri olmaksızın kendi kendisinin düşünce nesnesi olmasının imkânsızlığına bağlıdır. İlişkinin -ki onsuz insanın ne bir kimseyi ne de kendi kendini düşünmesi mümkündür- tanımlanması gerekir, bunu, ortaya tam bir işlevsel paylaşım çıkmaksızın, toplumsal ilişkilerin (bireyin tanımında önceden bulunan düşünülmüş ilişkiler ama aynı zamanda

doğurmanın gerçekliğinde önceden bulunan yaşanmış ilişkiler) ve tanrısal figürlerin eşzamanlı tanımlanmasının gerekliliği takip eder: Öteki insan kimliğin saptanması ilkesidir de (bir soya ait olmak ve kalıtım, kimlik araçlarıdır) ve tanrılar, koruma, kollama, tanımlama rollerinden bağımsız olarak (kalıtım yolu aktarımla gitgide oluşmuş ya da öyle olmayan bir külte aitlik kuşkusuz bireysel kimliğin oluşturucusudur) elbette diğerleriyle ilişkinin aracısı işlevini de görürler. Pagan düşüncenin evrenselliği kolayca kabul edilse de belki her simgesel düşüncenin pagan olarak nitelenmesine itiraz edilecektir. Bu itiraza iki yanıt verilebilir: Pagan düşünce (ya da tam olarak burada ele aldığımız unsurları), yapısını ve işleme biçimlerini, burada uzun incelemelerden sonra, bulmayı deneyeceğimiz bir vahşi düşünce olarak değil, pratik bir düşünce, kendiyle ve ötekiyle bir ilişki biçimi olarak bizim için önem taşıyor; ve çağdaş batı toplumunun pratiğinde kendiyle ve ötekiyle ilişkilerin, Hıristiyan modelin titiz bir uygulanışından daha çok pagan mantıktan izler taşıdığını belirtmek önemlidir.

Pagan antropolojileri, en azından, kozmoloji ve sosyolojide bir kopukluk olmaksızın devam ederler: Ötekiyle ve kendiyle ilişki, doğal olarak her metafizik ya da ahlaki tasarımdan önce de doğal olarak vardır ve bu önceden var olma durumu, etnologların kişi kavramı dediği şeyin mantıksal bir uzantısı olarak oluşan tüm sistemlerde kolayca görülebilir. Bu sistemler felsefi kuramlar değil, bazı uzmanların geliştirdiği ve doğal olarak ilettiği ama sosyolojik açıdan dinsel türde bir varoluş olan, dünyevi oluşumlar, insanmerkezli yapılardır: Herkes tarafından bilinir ve spekülasyona meydan vermezler - bununla birlikte, insanmerkezliliklerinden ve özlerinde var olan materyalizmlerinden dolayı, bireysel ve kolektif kültlerle olduğu kadar toplumsal yaşamla ve ekonomik yaşamla da ilgilidirler. Her insani pratiğe anlam veren, onu sınırlayan ve zamana (kozmogoni aynı zamanda bir antropogonidir) ve uzama (barbarlık kabul edilen toplumsal ilişkilerin sınırlarında başlar) yön veren bu sistemlerin her birinin merkezinde, bir birey (aynı zamanda onun göreceliliği ve ilişkileri) düşüncesi, tüm farklılıkların ve tüm özdeşliklilerin tanımlanmasının hareket noktası olan bir mikrokozmos bulunur.

Artık, din etnolojisi kategorilerinin, olmak ve olmamak arasındaki insani sınır üzerine içedönük ve sistematik bir biçimde akıl yürüten Nietzsche ve

Bataille gibi insanların söyleminde nerdeyse kendiliğinden yeniden ortaya çıktıklarını görmek şaşırtıcı değildir; tersi anlamda, farklı dinsel aktörlerin —tanrılar, kahramanlar ve insanlar- incelenmesinin, bize, sonunda, bireyselliğin sınırları ve anlamı üzerine sürekli olarak akıl yürütmek için her zaman yinelenen bir fırsat olarak görünmesi de şaşırtıcı değildir.

Pagan Figürler

Tanrılar ya da Doğanın Keyfiliği

Hiçbir şey, tanrıların varoluşunun, temelde doğanın insani bir düzenlenmesinin sonucu olduğunu göstermez. Korkudan doğan bir teogonia hipotezinin bizzat kendisi mitolojik düşünceye bağlıdır ve düşünceyi egemen olunamaz türeyiş problemleri içinde hapseder. Ayrıca, bu hipotez, kişiler dışı olanın kişiselden, gücün otoriteden büyünün dinden önce varolduğunu keyfi olarak ileri süren evrimci akım içinde, her yazara özgü nüanslarla da olsa (Freud için Tanrılar doğayla “müzakerenin” bir aracıdır) yer alır. Böylesi bir şemanın keyfiliği o kadar ortadadır ki tanrılar, onları gözlemleme imkânına sahip olduğumuz zaman, bu keyfiliğin onlara atfettiği bireysel ve kişisel görünüme bürünmekten uzaktırlar.

“Kutsalın” retoriği, dinsel olgunun birçok analizinde egemen olan ters yönde iki perspektif oluşturur. Ya kutsal, özdeksel ve gözle görülür biçimiyle (animizm kuramının ileri sürdüğü biçimiyle) insanların yavaş yavaş bir kimlik ve bir çehre atfettiği tanrıların hammaddesidir; ya da esasında dinsel sezginin ilk kaynağı olan kutsal, bugün hâlâ burada ya da başka bir yerde, kaybolmuş içtenliğin gittikçe silikleşen izi veya tarihine (cennetten kovuluşunun tarihine) geriye dönük bir anlam ve bireysel varoluşuna metafizik bir gerçeklik (kurtuluşun gerçekliği) katan inşanı

aşan insandaki bir şey olarak algılanır: Bu durumda, katı evrimciliğin bir geçiş figürü haline getirdiği çoktanrıcılık, XVIII. yüzyılın, insanlar söz konusu olduğunda “dejenerasyon” olarak adlandırdığı şeyin sonucu olarak tanımlanır. Bu konuda, Freud’un, karmakarışık yüzyılların sonunda bireylerin tarihi ve insanlığın tarihi arasında Hıristiyanlık tarafından ileri sürülen dayanışma düşüncesi (bireysel sevabı misyonerin edimine, kişisel kurtuluşu insanlığın İsa’nın kendini feda etmesiyle kurtuluşuna bağlayan izlekler çerçevesinde) ile kendi içinde çelişmeyen, soyoluşun bireyoluşla

özetlenmesi kuramı karşısında olduğu kadar Vahiy'in evrenselliğini işin içine katmadan kökten bir biçimde eleştiremedikleri, ilkel dinlerle ilgili kuramlar karşısında da, Hıristiyan yazarların genel anlamda keyiflerinin kaçtığını belirtelim. İçinde Hıristiyan umudu kadar Bataille kötümserliği de hissedilen nostalji, insanlığın iki aşaması olarak düşünülen büyüselin ya da tanrısallığın *(numen)* çağı ile tanrıların çağı arasındaki devamlılığın ancak tarihsel olarak ve tek bir anlamda okunabilir olduğu evrimci bakış açısına entelektüel açıdan çok bağımlı kalır.

Belki de din etnolojisi kendi Dumezil'ine sahip olmamanın eksikliğini duyar ama bu eksikliğin, Dumezil'in bizzat kendi düşüncesinde olan nedenleri vardır. Peder Tempels gibi bir misyonerin Afrika çoktanrıcılıkları ile ilgili karışık bir yargıda bulunmasına olanak sağlamış olan kişiler dışı güç konusunun, Eski Roma'nın bazı tarihçileri tarafından da ele alındığı biliniyor. Georges Dumezil'in (1966) La *religion romaine archaique*'te (Eski Roma dini) eleştirdiği "ilkelciler"[5], bir şekilde, *"deus"* kavramını, Avustralya mana'sına da benzetilen *"numen"* kavramının gelişmiş ve kişileşmiş haline dönüştürürler.

İlksel deizmi savunanlar, örneğin Mars ile ilgili olarak, onun oldukça açık bir biçimde savaşçı yanım simgeleyen "mızraklarının" çoğu zaman kendi kendine titreyen *(sponte sua)* mızraklar olarak tasvir edildiğini göstermek için belirli bir sayıda metinden yararlanırlar. O zaman sorun, ifadenin, sözcüğü sözcüğüne ("bu mızrakların gücü", ve "manası" olarak) anlaşılmasının gerekip gerekmediğini ve Mars'ın yalnızca nesnenin içine girmiş bir gücün edilgen yardımcısı ya da geç ortaya çıkmış uzantılarından biri olarak gösteren bir kavrama gönderme yapıp yapmadığını bilmektir. Tanrı bu şekilde yavaş yavaş oluşur ve kişileşir: Mars'ın geçmişi önce-likle bilinçsiz ama enerji, *mana* dolu bir mızrağa uygundur; bu *mana*'nın gücü, insanları mızrakta bir ruh olduğuna inandırır; sonunda nesnenin soyutlaması olan bu ruh, mızrağın, hem silahı hem de simgesi olduğu tanrı haline gelir.

Dumezil, tanrıların doğuşuna dair bu evrimci anlayışa karşı iki kanıt getirir, ilk önce, simgeleştirmenin, her düşünceye ve ister konuşma ister davranış olsun her dile özgü bir süreç olduğunu ve varlıklar ile şeyler arasında, eşitliklerden daha çok benzerlik ve yakınlık ilişkileri kurmakta kullanıldığını hatırlatır. Tanrılar ilk Romalılar tarafından resmedilmemiştir

(Varro'ya göre sanatsal olgunluktan yoksun olduklarından, Romalıları bu açıdan, Tacitus tarafından anlatılan Germenlerle karşılaştıran Dumezil'e göre ise saygıdan ya da tanrıları tasvirler içine hapsetme korkusundan); kült yerlerinde ve kurbanlar vesilesiyle, farklı tanrıları, her birinin işlevine ve niteliğine denk düşen nesnelerle simgeledikleri kesindir: Vesta için ocak ateşi, gürleyen ya da Lapis Jüpiter için çakmaktaşı ya da yıldırım taşı, savaşçı Mars için mızrak. DumeziPin ikinci argüman dizisi, onu Romalıların *numen*'ini AvustralyalIların mana'sından ayırmaya iten çok ayrıntılı dilbilimsel veriler üzerine kurulur. *Numen* kelimesinin, bir tanrı isminin *(Jovis, Cereris*), tanrıların isminin *(deorum)* ya da saygın bir insan topluluğunun isminin (*senatus, populi romani*) tamlayanıyla birlikte kullanıldığını belirtir; *numen*, "baş işareti", baş işareti yapma eylemiyle üretilen şey anlamına gelir ve her durumda kendine özgü ve ayrı bir istence denk düşer. Romalıların Hint-Avrupalı ataları *deus* kavramına daha önceden sahiplerdi, daha geç bir dönemde *numen* kelimesine, tanrısal güçle ilgisi olmayan anlamını yükleyen Augustinusçu yazarlardır.

Dumezil, Roma dininin bazı yönlerinin, deizmin ilk örnekleri olduğuna dayanan yorumlara ya da dinamik olduğunu ileri süren tezlere meydan vermiş olabileceklerini yine de göz ardı etmez. Bizim ilgimizi daha net bir biçimde çeken, Dumezil'in, kendi önermesine koyduğu sınırla ulaştığı bu noktadır. Öncelikle dinsel olgu konusundaki evrimci anlayışı eleştirmediği gibi ilk Romalılara uygulanmasını da eleştirmez; her şeyden önce ilk Romalıların, Amerika, Afrika ya da Melanezya "ilkellerine" benzetilmesine karşı çıkar. Dumezil'i etnolog olmadığı ve ilkellik kavramını Avustralyalılar hakkında, Romalılar hakkında olduğundan daha az eleştirel bir biçimde kullandığı için eleştirmek saçma olur: önemli olan Romalılar hakkında söylediğidir. Ama çalışmasının katı çerçevesini aşan bazı önermelerde bulunmakta tereddüt etmeyen Dumezil'in, aynı dine inananların -aynı çağda ve aynı toplumda olsalar da- aynı dinsel tutumu her zaman sergilemediklerini belirttiğini saptamak önemlidir. Roma kültünün bazı yönlerini ve bu kültün çok genel, bu yüzden de yanlış yorumlara yol açmış olabileceğini açıklayan bu saptama, Mircea Eliade'ın Les *Technüjues du* Yoga'sından (Yoga teknikleri) yapılan bir alıntıya dayanır. Bu alıntıda, "büyüselin ve dinselin aynı bilinçte bir arada var olmasından" bahsedilir. Mircea Eliade için, erginleme merasimlerinde anılan en yüce Tanrıya inanan Avustralyalılar, bu Tanrının hiçbir şekilde müdahale etmediği bir

büyü de icra ederler, tıpkı bazı Hıristiyanların kuraklık döneminde kutsal imgeleri tamamen büyüsel amaçlarla kullandıkları gibi.

Burada, bu hızlı referansın gizlediği soruların önemi üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmak gerekir. Öyleyse, dinsel simgeselliğin pratiğiyle karışmayan bu büyüsel tutum nedir? Öyleyse, gerçekten dinsel olan kült ya da gerçek tanrılarla hiçbir ilgisi olmayan bu pratikler ve bu ereklikler nedir? Cevap vermek zor değildir: aslında bu cevap bize, büyüsel tutumun, sonuç olarak, din kavramını sözcüğü sözcüğüne almaya dayandığını, buna karşın dinsel tutumun dini -bize aktarılan ifadeyle- “simgesel” anlamda aldığını göstermez mi? Dumezil, dinde kişisel tanrıların parçası olmayan her şeyi büyüye tahsis ettiği için, tıpkı diğer bazıları gibi, bir yönde toplumsal gerçekliklerin tasarlanmadığı (Dumezil’in üç işlevi, eğer öyle denilebilirse, tasarım işlevleridir) bir alanı, diğer yönde ise büyüsel pratiklerin (tarihsel ve etnolojik inceleme yapanlar, bu pratiklere referans yaparak inandırıcı olduklarını sanırlar) evrenini gözlemlemeye olanak sağlayan çift yönlü bir yol izler. Tasarım etkinlikleri ile pratik etkinlikler arasındaki bu kopukluk Durkheim ve onunda ötesinde Robertson Smith’e kadar uzanır; bir yana, topluluğun tanrılarının kültünün parçası olan ritleri, diğer yana da, hijyenik ve tıbbi anlamda faydalı formüller olan büyüsel ritleri yerleştirir. Ama aynı anda iki yönde gitmek zordur. Mary Douglas P*urity and Dange*r’da, dinsel ritler ile büyüsel ritler arasındaki ayrımın sağlam olmadığını ileri sürmüş olsa da, kuramcılar, dini, hem toplumu “gösteren” hem de onun “işlemesini sağlayan” olarak görmeyi ve simge ile işlevi bütün olarak düşünmeyi başaramadıkları sürece bu ayrımın, etnoloji ya da tarih literatüründe şu veya bu şekilde varlığını sürdürme olasılığı yüksektir.

Bununla birlikte, tannlar, hani bazı kuramcıların hemen, kişiler dışı bir gücün ikincil bir ürünü ya da tek tanrının bir ön figürü haline getirdikleri şu tannlar, dikkatli bir gözlemciye aynı anda hem düzen ilkesi hem de etki aracı olarak görünür. Böylece, bu tanrılar, onları inceleyenlerin entelektüel sorusuna kendileriyle ilgili adeta bir yanıt unsuru teşkil ederler. Bu yanıtı, gerçek bir entelektüel provokasyon gibi görülebilecek bir saptamadan yola çıkarak açıklamayı deneyeceğiz: Jean-Pierre Vernant’ın, klasik çağların Yunan Tanrılarının özünü açıklamaya çalışırken ortaya koyduğu ayırt edici özellikler, bugün hâlâ resmi kültlerin nesnesi olan Afrika tanrılarını da

fazlasıyla tanımlar - bu benzerliği en azından doğrudan bir bilgisine sahip olduğumuz kültlerin incelenmesi üzerinden açıklamaya çalışacağız.

Klasik yüzyılların Yunan tanrıları, Venant'ın M*ythe et pensee chez les Grecs* 'deki (Eski Yunanlılarda mit ve düşünce) yapısal analizi için, üç önemli açıdan, olağanüstü bir "ganimet" tir: İlk önce, çift olarak (karı/ koca, baba/oğlu, anne/kız, seven/sevilen) varlıklarını sürdürürler ve bu şekilde dünyayı ikili düzenlemeye mükemmel bir biçimde elverişlidirler. Tanrısal çiftten, birbirini tamamlayan karşıtlıklar çiftine, efsaneden, uzamda yer alan toplumsal düzene geçiş hem görünür hem de görünmezdir. İkincisi, her tanrısal figür ikiye bölünmek noktasında genelde çift değerli ya da karşıt değerlidir, öyle ki, ilk konfigürasyonda bir çiftin işin içinde olmasını gerektiren potansiyel karşıtlıklar, başka zamanlarda tek bir figürde ortaya çıkar; son olarak, göreceli olarak bireyselleştirilmelerine rağmen (aralarından bazıları en azından belirli bir karaktere sahiptir) Yunan tanrıları kişisel değildir: bir yanda, müminleri ile doğrudan ve kişisel ilişkileri yoktur (bu ilişki her zaman toplumsal olarak aracılı hale getirilir), diğer yanda ise, her tanrısal gücün "ancak bu gücü tanrısal sistemin bütünlüğüyle birleştiren ilişkiler ağıyla" var olduğu ve varlığım sürdürdüğü anlamında" kişiler değil Güçtürler".

J.-R Vernant'ın, yöntemini çok açık bir biçimde açıklamasına ve bu yöntemle bize Eski Yunanlılardaki uzam ve devinimin dinsel ifadesinin ince bir analizini yapmasına olanak sağlayan çift Hestia-Hermes çiftidir. Bu çiftin en dikkat çekici yönü, Hestia ve Hermes soyağacının hiçbir yerinde çift olarak gösterilmemeleridir (bu açıdan kan ve koca Zeus/ Hera, erkek kardeş kız kardeş olan Apollon/Artemis, anne ve oğul olan Aphrodite/Herakles gibi tanrısal çiftlerden ayrıdırlar. Bu çifte ancak birkaç heykelde rastlanır ama ilginç olan, nadiren tasvir edilen Hestia'nın tasvir edilse bile hemen hemen her zaman Hermes ile birlikte tasvir edilmesidir. Bu duruma, Phidias'ın, on iki tanrıyı, Helios (Güneş) ve Selene (Ay) çiftleri olarak gruplayarak tasvir ettiği Olympos'taki büyük Zeus heykelinin altında rastlanır. Şu durumda, Hermes/Hestia çifti, diğer çiftleri oluşturanlarla aynı özellikteki bağlarla birleşmişlermiş gibi görünmüyor;

birliktelikleri, Vemant'ın bize söylediği kadarıyla, tam anlamıyla dinsel bir anlama bürünür: "Bu anlamın, Yunan Panteonu'nun tanımlanmış bir

yapısını ifade etmesi gerekir”.

Ocak anlamına gelen bir isme sahip olan Hestia (kuşkusuz bu yüzden, insan biçiminde tasvir edilmeye diğer tanrılardan daha az elverişlidir) yerleşik halde yaşayan insanlığın toplumsallaşmış alanı, daha doğrusu uzamı ile ilişki halindedir. Evin merkezine yerleştirilmiş dönen ocak, insan uzamının düzenlenmesinin hareket noktası olarak alınan sabit noktadır.

Hermes insanlarla olan yakınlığını Hestia ile paylaşır. Uzaktaki bir tanrı değildir. İnsanların arkadaşıdır; ölümlülerin evinde Hestia gibi isteyerek ikamet eder, ama oraya yalnızca geçerken uğrar. Hem yolcu hem de elçi olan Hermes, her zaman daha yeni gelmiştir ve gitmek üzeredir: Kendi sınırına olduğu gibi her şeyin sınırına da bağlı olan kısıtlı karakter Her-mes, Hestia gibi ortadaki ocağı değil kapıyı işgal eder; eşiği hırsızlara karşı korur, ama kendisi hırsızların tanrısı Perce-Murailles’dir (Duvar geçen). Şehirlerin ve mezarların kavşaklarının, yollarının ve girişlerinin Tanrısı olan Hermes, pazarlarda, pazarlıklarda, insanların geçtiği ve karşılaştıkları yerlerde de hazır bulunur; ruh taşıyıcısıdır, ölenlerin ruhunu Hades’e ulaştırır ve bazen de geri getirir. Her zaman ve her yerdedir, ulaşılamaz; beklenmediktir, şansı ve rastlantıyı simgeler.

Vemant’a göre, daha şaşırtıcı olan Hermes figürü ile Hestia figürü ara-sındaki belirgin karşıtlık çok açık bir biçimde görülür. Hermes, devinimin, ötekine açılmanın ve ötekiyle ilişkinin tanrısıyken, Hestia açıkça, kendi içine kapanmış grubun kapalı ve devinimsiz uzamını simgeler. Böylece, Hermes/Hestia çifti, “uzamın arkaik tasarımında kendini gösteren gerilimi” kendi kutupsallıklannda dile getirirler; bu uzam aynı anda, onu düzenleyen sabit noktalarla ve devinimin ve ilişkinin yeri olarak tanımlanır. Bu analizin sonunda Vernant, Panteon’un düzenlenmesine egemen olan mantığın bizim kendi kategorilerimize göre yeniden inşa ettiğimiz mantık olmadığını kabul eder (“bu tanrılara bir kült veren Eski Yunanlılar onlarda asla uzamın ve devinimin simgelerini görmezler”); bununla birlikte, Vemant’a göre dinsel düşüncenin kendine has sınıflama kuralları olsa da, bu kuralların Vernant’a, bilincin, bilinçaltı ile ilişkisi olarak kendisinin ortaya koyduğu yapısal ilişkilerle karşıtmış gibi görünmediklerini saptamak ilginçtir: Karşıtlık daha çok somutun soyuta, ya da açığın kapalıya karşıtlığıdır. Eski Yunanlılar için uzam ve zamanın henüz açık bir biçimde soyut kavramlar olmadığını

söyleriz: “Eğer Hestia uzamın «merkezini saptamaya» Hermes de uzamı «devindirmeye» muktedir görünüyorsa, Eski

Yunanda uzaysallık deneyiminin geliştiği çerçeveyi üstelik praksis olarak oluşturmuş olan ama yine de bugün uzam ve devinim dediğimiz şeyin zemininden çok fazla öteye taşan, yerin düzenlenmesi (amenagement du sol) ve sahanın organizasyonu (organisation de l’etendue) ile kuşkusuz ilgili olan bir etkinlik bütünlüğünü tanrısal güçler olarak kanatları altına aldıklarındandır.” Düşüncesinin bu noktasında, Vernant, onu katı bir biçimde yapısalcı bir bakış açısından uzaklaştıracak ve tanrısal figürlerin gizli mantığını oluşturan karşıtlıklar sistemini, şu veya bu tanrının farklı bağlamlarda aldığı anlamlara göre soyutlamaktan daha çok dinsel pratiği oluşturan farklı unsurları (tanrılar da dahil) ilişkilendirmeyi hedefleyen, pratiklerin (bu durumda da dinsel pratiklerin) mantığıyla ilgili bir analizi tasarlamaktan uzak değilmiş gibi görünüyor; aynı not, tanrıların karşıt değerli ve kişiler dışı karakteri konusunda yaptığı saptama için de düşülebilir.

Aktörlerin pratiğinin bizzat kendisi, gözlemci tarafından ortaya çıkarılan modelleri fark edilen düşünsel şemalara tabiidir. Olsa olsa gözlemciye başka bir amaç atfedilebilir: Vernant, burada, daha sonra bireysel istenç kavramıyla ilgileneceği gibi uzamın kategorisiyle ilgilenir. Ama Vernant’ın, Eski Yunanlıların dünya ile ilişkilerine (kendi aralarındaki ve doğayla ilişkilerine) hakim olan düşünsel ve ampirik, kavramsal ve pratik şemayı yeniden inşa etmesi, soyut kategoriler (uzam ve devinim) -bu kategorileri adlandırmaksızın içeren gerçekliklerden, süreçlerden ve figürlerden yola çıkarak- geliştirmesinden şüphesiz daha kışkırtıcıdır.

Ayrıca Hermes/Hestia karşıtlığının neden yapısal nitelikte bir karşıtlık olduğu belki de açıklanabilir. Bu karşıtlıkla, uzam ve devinim kipliklerinden başka, -değişik mitik epizotlar, pratikler ve kurumlardan yola çıkıldığında az çok anlaşılan- kipliklerde de karşılaşacağımız doğrudur. Hestia ve Hermes büyük bir simgesel (Dumezil’in bize hatırlattığı gibi temelde benzerlik ve yakınlık ilişkilerini kuran simgeleşme) çağrışım gücüne sahiptir. Bu durumda, bakireliği, sürekliliğin simgesi olan Hestia, bu açıdan Aphrodite, Athena ve Artemis’in çekiciliklerinin karşıtıdır. Ocağın simgesi olduğundan bir ölçüde evliliğin (ilk ocağı terk ediş ve başka bir

ocağa giriş anlamına gelen ötekine açılım) reddini simgeler. Hermes'in kendisi, Aphrodite gibi, bir ikna ustasıdır, bu ustalık cinsiyetlerin birleşmesinde önemli bir rol oynar. Hestia, ocağın -baba ocağının-(Electra Clytemnestra'yı baba ocağına ihanet etmiş olmakla suçlar) kendi kendine yetme ve iç evlenme idealini simgeler. Her ne kadar evlilik Eski Yunanlılara, "kadının tarla erkeğinse çiftçi olduğu bir çift sürme işi gibi" görünse de Hestia doğurganlık işlevinin simgesi olmaktan daha çok, her kadının sahip olması ve kendiyle bağdaştırması gereken yönlerden yalnız birinin simgesidir: Koca evinin çiftlerin ikametgâhı olduğu bir düzende, evlilik ilişkisinin gerekliliklerinin ötesinde, adeta yalnızca baba soyunu öne çıkaran, sabit bir baba ocağının simgesidir. Son olarak Hestia, bir saçı dolayısıyla ve Tanrıçaya yakarış amacıyla kurulan ve kaldırılan sofraların düzenleyicisidir: yine bu açıdan, sofra arkadaşlığının, evin içindeki birliğin ama aynı zamanda ötekileri kabulün, konukseverliğin simgesidir; edebiyata göre, yoldan geçen yabancıyı ya da artık kocasının *oikos'una* (ev) yerleşmiş kadını ocağına geri gönderen, Hestia'nın ta kendisidir.

Bu noktada tanrının kişiliğinin belirsiz karakteri ortaya çıkar. J.-E Vernant, bir yanda bu iki tanrının, biri diğerinin bir çeşit zorunlu karşıtı olan bir çift biçiminde birbirlerini tamamladıklarını, diğer yandan ise bu tamamlayıcılığın, onların her birinin bir karşıtlık ve çelişik unsurlar arasında var olan bir gerilim içermesi anlamına gelebileceğini ileri sürer. Böylece Euripides bakire tanrıçayı sürekliliğin simgesi olarak, Yer-Deniz ile bir tutar; Porphyros, Hestia'yı, hem bakire tipi *(partenikon*) hem de doğurganlık gücü *(gonimos*) olarak iki açıdan ele alır. Epikleros kurumu (bu kurum sayesinde oğlu olmayan bir erkek, kızının dünyaya, yasal ve toplumsal olarak babası olabileceği bir çocuk getirmesini sağlayabilir) Hestia'nın iki yönünü ortaya çıkarır: babanın kızı, soyun anası. Vernant, bu konuda, Hestia ile Delphoi şehrinden *Omphalos (Omphalos*, aynı anda, toprağı, doğurganlığı, göbeği, merkezi, "bir kuşağın sonradan gelen kuşakta kök salmasını" simgeler) arasında var olduğu ileri sürülen ilişkileri hatırlatır. Aynı şekilde, her ne kadar Hestia imgesi, öncelikle, evin reisinin parasını koyduğu kuytu t*halamos* (oda) karanlığıyla, Hermes (çobanların koruyucusu Hermes) imgesi ise, sayısının artması sahibinin servetinin büyümesi anlamına gelen sürülerin dolaştığı açık alan ile özdeşleşse de, başka yapılar ve başka konfigürasyonlar bize Hestia ile ilgili, kendi içinde daha çift değerli bir imge verir. "Yerüstü" Tanrıçasının, yerin üstündeki

ocağın tanrıçasının, yeraltına özgü bir yanı da vardır: ev, aşağıdaki dünya ile onun sayesinde iletişime geçer; sunağında yanan ve dumanlan çatıdaki bir delikten çıkan kurbanların tütsüsü ve eti, yer ile gök, ev ocağı ile Olympos tanrıları arasındaki iletişimi sağlar. Vernant bize, Platonun *Kratylos'ta,* Hestia adıyla, kimi zaman *ossia* olarak adlandırılan *onsia* (değişmeyen töz) kimi zaman da Herakles ile birlikte özde varolan değişkenlik olarak tanımlanan *osia* arasındaki benzerliğe dayanan bir çift etimoloji ileri sürdüğünü hatırlatır. Hestia'mn karşıt değerliliği, somut insanlığın ve daha ziyade kadınların yaşadıkları çelişkileri çağrıştırır: Hestia, çift değerliliğiyle, toplumun düzenlenmesinin tamamlayıcı ilkelerini simgeler; hem insanlığı çağrıştırmak hem de aynı zamanda toplumu simgelemek ancak tanrısal figürlerin ayrıcalığı ve karmaşıklığı olabilirdi. Öyleyse tanrıların yapısal boyutu, aslında çok fazladır: bir yandan, onu kullanan pratikler (Hestia ile ilgili olarak evsel pratikler ve evlilik pratikleri) çerçevesinde algılanırken, diğer yandan da kuramların düzenli çeşitliliğine olduğu kadar edimin duygusal ve pratik karmaşıklıklarına da atıf yapan bir çift simgeleştirme oyununu esinler.

Öyleyse, az önce görüldüğü gibi, hem tanrılar ancak çiftler halinde kavramldığı hem de bu çiftlerin oluşumuna yön veren birbirine tamamlayan karşıtlıklar ilkesi tanrıların her birinin karşıt değerliliğinin ve çift değerliliğinin temeli de olduğu için, tanrıların düşünsel özünü teşkil eden, toplumsalın tasarımının işleyişi, az önce görüldüğü gibi, adeta onların ikiye bölünmüş varoluşlarına bağlıdır. Ama bu çift değerlilik yalnızca, örneğin epikleros kurumunda tanık olunduğu gibi, çok açık biçimde eylem koşulu ve ilkesi olduğu için simgeleştirilir. Son olarak, tanrıların gayri şahsi karakteri, onlara yönelik eğilimi hem mantıksal hem de pratik açıdan güçlendirir.

Gayri şahsi: Yunan tanrıları söz konusu olduğunda bu olumsuz niteleme şaşkınlık yaratabilir. Eski Yunan dini, tam tersine, tanrısal güçlere, bireysel bir figür ve bir insan biçimi atfetmez mi? Kendi itirazını dile getiren Vernant bu soruya birçok yanıt getirir. Hem Yunan Tanrıları farklı büyüklükteki ve değişik etkinlik alanlarından gelenlerin oluşturduğu insan gruplarına sıkı sıkıya bağlıdır -öyle ki, bir birey, kutsal etkinlikten dışlandığında toplumsal açıdan ve toplumsal etkinlikten dışlandığında da dinsel açıdan hiçbir şeydir- hem de düzenin ve *polis*'in bu dinine karşı

düzensizliğin, “taşkınlığın” ve özgürlüğün simgesi olan tanrı Dionysos, müminleri ile bireysel ilişkiler kuran bir tanrı değildir. Tanrı ile kaynaşma ancak kolektif sayrılık durumunda mümkündür; tanrı tarafından ele geçirilen ve “üstüne binilen” insan, kişiliğini kaybeder ama cinlenme kendi başına anonim kalır ve cinlenen kişide yalnızca kavranılamaz bir tanrının değişmeyen işaretini bırakır. Mümin ve tanrı arasında hiçbir kişisel ilişki kurulmaz. Dionysos da Yunan panteonunun diğer tanrıları da kişi değillerdir: birbirleriyle ilişkilerine göre sınıflandınlabilen ve ko-numlandırılabilen ve karşılıklı konumları, farklı eylem biçimleri karşıtlık ve tamamlayıcılık anlamında analiz edilebilen güçlerdir. Bu kişiler dışı karakter konusunda Vernant, tanrıların tekil ya da çoğul tanımlarının her ikisinde de tamamlayıcı bir kanıt görür. Zeus ve Hera gibi kuşkusuz bireyselleşmiş karakterler bile, zamana ve ihtiyaçlara göre tek tek ya da bir arada tasarlanırlar. Bergson’un dikkat çektiği gibi, Zeus kültü, bir Tanrı değil, birbirinden çok farklı olan bununla birlikte bir şekilde tüm Zeusları içeren ayrı ayrı Zeusları benimser; Ksenophon, *Anabasis’tt*, Kral Zeus’u, Koruyucu Zeus’u, bireysel finansların bağlı olduğu Zeus Meilikhios’u birbirinden ayırır: ilk ikisiyle iyi geçinilmesi, sonuncusuyla bozuşmayı engellemez. Vernant da, bir tanrının, sıfatları arasında başka bir tanrının kendi ismine sahip olabileceğinin altını çizer; bu şekilde, Zeus-Hades ve Hera-Aphrodite vardır. Öyleyse, her ne kadar tanrıların, gözlemci için, başka bir açıdan, toplumun ampirik yapılarının ötesinde, toplumu biçimlendiren modeli anlamanın yolu oldukları düşünülebilse de, birey insan, bu tanrıların, hem işaret noktalarını hem de uygulama noktalarını teşkil ettikleri, kendisini aşan bir düzenin içinde yer alır.

Afrika dinlerini biraz bilen ve hatta Hıristiyan olmayan dinlerin dolu dolu yaşandığı Benin Körfezi’nin kıyılarına benzer bölgelere sık sık gitme fırsatını yakalamış birinde, Yunan tanrıları örneği, ilk bakışta şaşırtıcı, diriltici ve kışkırtıcı bir etki bırakır; Yunan tanrılarının yapısal ve araçsal boyutunu (tanrısal çiftlerin varolması, her tanrısal figürün karşıt değerliliği ya da çift değerliliği, tanrıların kişiler dişiliği ve hem tekil hem de çoğul varoluşları) tanımlayan tüm nitelikler aslında Afrika tanrılarının tanımına tam olarak oturur.

Öncelikle, Afrika tanrıları genelde, biri sıklıkla diğerinin kocası ya da babası olarak görünen ikili durumundadırlar - bununla birlikte, bu tanımlar

bir yerden bir yere ya da bilgiyi aktaran kişiye göre değişebilir, önemli olan, köy ya da ev ortamında bulunan kutupsallığın (eril ya da dişil) olumlanmasıdır (biri diğerinin yanında ya da karşısında olan sunaklar) . Örneğin, Togo'nun güneydoğusundaki Guin ve Mina halklarındaki tanrı Avlekete[6], Agbwe ve Hevieso da böyledir. Onların durumu tam bir örnek teşkil eder, öyle ki elimizde, onların farklı kökenleri ve tarihsel derinlikleri hakkında bilgiler; Togo'da, ritleri doğru bir biçimde yorumlamak ve tanrıların soykütüğünü tümüyle oluşturmak için sayıları genelde az olsa da bilgi-vericiler huzurunda bugün de sürdürülen araştırmalar bulunmaktadır; bunun yanında, Verger'nin kitabı sayesinde *(Notes sur le culte des Orisa et Vodun* Dakar [Orisa ve vodun kültü üzerine açıklamalar], I.F.A.N., 1957) bu kültlerle ilgili olarak, geçen yüzyıldan ve bu yüzyılın ilk yarısından, doğduğu yer olan Dahomey bölgelerinden son derece açık bilgilere ulaşılabilir. Böylece, tarih, adeta deneysel olarak, tarihsel farklılıkların ve yerel özgüllüklerin ötesinde, kültlerin yapısal ve işlevsel boyutlarından korunmuş olan şeyi bize gösteren bir tanrılar soykütüğünü önümüze serer.

Minalardaki Avlekete-Agbwe çifti, varoluşları öncelikle teyit edilen çifttir; bilgi-verici,"karı ve koca" olduklarını söyler, ama, Agbwe ve Avlekete'nin ikisini de kimi dişi olduklarını kimi de Hevieso'nun karılan olduğunu söyleyen rahiplerin hepsinin buna hemen karşı çıktğını belirt-mek gerekir. Bununla birlikte daha sağlam kimi birkaç kanıt, Avlekete'yi Agbwe'nin kızı olduğunu ya da bunların ikiz kız kardeşler olduğunu gösterir; son olarak, bu üç tanrının, kült yerlerinde, özellikle de onlara adanan ve bazı soy kadınlarının yetiştirildiği ve din konusunda eğitildiği manastıra benzer yerlerde her zaman bir arada olduklarını (bu rahipler ve müminler için önemlidir) eklemek gerekir: eril ilke, şimşeğin ve gökyüzünün tanrısı Hevieso ve denizin tanrıçaları Agbwe-Avlekete birbirlerinden ayrılamaz, karşıt ve birleşiktirler; Agbwe ve Avlekete (ikiz kız kardeşler ya da anne kız) arasındaki ikinci bir karşıtlıksa düzenin düzensizliğe karşıtlığı olarak kendini gösterir.

Geçen yüzyılın Dahomen geleneğini düşünürsek, tüm deniz *vodu'la*-rının, Abomey'de, gök gürültüsü (Hevieso) panteonunda yer aldığını saptarız. Ama Le Herisse *(LAncien Royaume du Dahomey* 1911 [Eski Dahomey Krallığı]) ve Herskovits *(Dahomey, an* Andent *West African Kingdom*, New York, 1938) tarafından derlenen bilgiler, "Agbe"nin ("Agbe" ve Agbwe

olarak iki ismi vardır) başka bir deniz tanrısı olan Naete ile evlenmiş, eril bir tanrı, deniz olarak ve Avlekete'yi bunların kızı olarak gösterir. Herskovits, Naete'nin, Agbe'nin hem kızı hem de karısı olduğunu belirtir ve Avlekete'nin çiftin en küçük çocuğu, hiçbir şeye saygı duymayan şımarık çocuğu olduğu geleneği aktarır; Le Herisse, Naete'nin, yalnızca durgun sulardan hoşlanan annesinin tersine dalganın köpüğünün, hiç bitmeyen çalkantının simgesi olduğunu not eder. Batı edebiyatında bu tanrıların isimlerinden söz eden ilk kişi olan Burton (A M*ission to Gelele, King of Dahomey,* Londra 1893), Agbvve'nin Okyanus tanrısı olduğunu düşünür, Naete ve "Avrekete" adlandırmasını, onlar arasında bir akrabalık bağı kurmadan, ama eril tanrı olarak "Avrekete"nin Naete'den denizin deposunun anahtarını, ona karşılık olarak beş yüz kadın veren insanlar için çaldığını belirterek yapar. Verger'in kendisi de, Avrekete bölgesinden, Agbe'yi kimi zaman eril kimi zaman da dişil bir tanrı olarak gösteren *vodu* listeleri derlemiştir.

Bu durumda, tanrıların cinsiyetleri ve kesin soy bağlarıyla ilgili bilgilerin farklı farklı olması, zamanın etkisine ya da bilgilerin belirsizliğine bağlanamaz. Yorubalardan Ewelere yol uzundur ve Benin Körfezinin tarihi karmaşık olmuştur. Bunların, dün olduğu gibi bugün de, Vernant'm deyişiyle Yunan tanrılarının varlığını ve varoluşunu teşkil eden, tanrısal sistemle ilişkileri de içeren ilişkiler olduğunu saptamak çok ilginçtir. Tanrıların cinsiyeti ve soykütüğü ile ilgili bilginin görünüşteki çelişkileri, onları, dünyanın ve toplumun düşünsel ilkeleri olarak görmenin gerekliliğini ortadan kaldırmaz; tanrısal çiftlerin kutupsallığı, çiftlerin ve bu çiftleri oluşturan cinsiyetin doğasından bağımsız olarak, gerek kozmolojik karşıtlıkları (gökyüzü ve deniz) gerekse pratik ve toplumsal karşıtlıkları (düzen ve düzensizlik, yasak ve ihlal) betimlemeye (figurer) olanak sağlar; bu çiftlerin sayısı çoktur (Mawu ve Lisa, Anna ve Sovi...): Dan, tanrı gökkuşağı yılanı, gök gürültüsünün hizmetçisidir ve bu anlamda Hevieso ile birleşir; onu Haiti'de, kendisini deniz tanrısı Agbwe ile aldatan gökkuşağı tanrıçası ile evlenmiş olarak buluruz. Bir yerden başka bir yere, bir dönemden başka bir döneme aktarılan ilişkilerdir, kısaca dünya düzenini anlamanın gerekliliğine, ama aynı zamanda tarihi saptırmanın değil de anlamanın da gerekliliğine atıfta bulunmayan münasebetlerdir. Böylece, Yorubalar ve Fonlar'daki, kavşakların ve ev kapılarının tanrısı olan, hiç kimseye ve özellikle de diğer tanrılara itibar göstermeyen ve bazı nitelikleri

şaşırtıcı bir biçimde Hermes'i andıran elçi ve aracı tanrı Legba, kimi zaman Togo'da, ona ait bazı nitelemelerle ünlenmiş, her zaman insanlara, onların alanlarına ve barınaklarına yakın, ama, düzensizliği toplumsal yaşamın sırlarından biri olarak düşünme ve tasarlama görevini, tersine dönüş ritüellerinin tekeliyle birlikte, Avlekete'ye bırakmış olarak ortaya çıkar.

Yunan tanrıları gibi Afrika tanrıları da, kendi çiftlerinin oluşumunda egemen olan çift değerliliği, her biri kendi payına taşır. Gökyüzü tanrısı ve gök gürültüsünün hizmetçisi Dan aynı zamanda bir deniz tanrısıdır. Herskovits, Dan'ın, göklerde ve yerin altında olmak üzere "çift tecessüm"ünden bahseder; ama başka tanıklıklar denize özgü karakterinin altını çizer; Togo'da Anfouin bölgesinde bir tanık, Afrika ve Güney Amerika kıyılarının deniz tanrıçası Mami Wata'mn, Dan'ın bir uzantısı olduğunu düşünür. Paul Mercier ("The Fon of Dahomey", Londra, 1954), bu çok boyutluluğu doğrulayan geleneklerin dökümünü yapmıştır: Dan Aydo-wedo'nun (tanrının tam ismi) hem bir eril hem de bir dişil yönü vardır; bir gökkuşağı biçiminde ortaya çıktığında, kırmızı bölümü eril, mavi bölümü dişildir; yerin çevresini sarmaladığı için onu toplu tutar böylece yerinden oynamasını ve dünyanın sonunun gelmesini engeller; aynı zamanda devinim ilkesidir: yerin altında suyun içindedir ve nehirleri oluşturan, durgunlaşıncaya kadar suya canlılık veren onun hareketleridir. Hem inisiyatif almaz hem de dengeli değildir: "...Dünyayı koruma görevinde, Dan evrensel hizmetçidir: kendi kendine hiçbir şey yapmaz, ama o olmadan da hiçbir şey yapılmaz."

Cinsel çift değerlilik ve aynı zamanda hem tekil hem de çoğul görünüm somut biçimde genelde sunaklarda ortaya çıkar. Tanrının esas heykelinin etrafı bazıları eril olarak bazılar da dişil olarak sunulan ikincil, araçsal ya da insan benzeri figürlerle çevrilidir. Saçılar söz konusu olduğunda bunlardan herhangi birini unutmamak iyi olur. Bu ikincil figürler bazen esas tanrının "hizmetçileri" olarak tasvir edilirler, ama esasında onun tamamlayıcı parçalarıdırlar ve özel isim taşımazlar (bu, onları tanrıyla birleştiren ilişkiyi, tanrısal çiftleri oluşturan ilişkiden farklı kılar, her ne kadar bu çiftler Vernant'ın, Zeus/Hades ya da Hera/Aphrodite ile ilgili olarak bahsettiği çiftlerle aynı türden birliktelikler meydana getirmeye yönelik olsalar da). Kökenleri Ewe topraklarının doğusu olan bazı *vodu* ve tro'larda çok sık rastlanılan erilliğin ve dişilliğin önemindeki bu azalma, başka yerde başka

anlamlar kazanır. Peda bölgesinde, gözle görülebilir biçimde ve tam olarak çift kafalı ve çift cinsiyetli, köylerin koruyucusu *vodu* lara rastlanır; Vino vodu'sunda da aynı şey sözkonusudur; bu *vodu,* Pedakondji köyünde, Peda ve Guin bölgelerinde Sapata *Aolu* olarak bilinen, kendisi de çift cinsiyetli, ama diğerlerine benzemeyen bir tasviri her cinsel seçeneği ayrı ayrı betimleyen Sapata ile birleşmiş durumda bulunur. Sapata bu açıdan, Guin ülkesinin kendisi de cift cinsiyetli olan (aynı bölgedeki her zaman sırf eril olan Hevieso'nun tersine) *vodu'su* Anana'nın benzeridir ve bazen, eril karakteri, daha sonra görüleceği gibi, kocası *Mawu'yu* Tanrı babanın bir benzeri haline getirmeyi çok arzulayan misyonerlere sorun çıkaran, Anfouin bölgesindeki Lisa ile birleşir.

Öyleyse, *bokonö'nun* (şeytan) yol açtığı bir hastalık nedeniyle tanrıya hizmet etmeye çağrılan erginleşmiş kadınların (kadın olmaları yalnızca Anfouin bölgesine özgüdür) öncelikle öğrendikleri bir çeşit sapkınca dilbilgisi oyunudur. Bir anlamda, bu kadınları bir araya getiren manastırlar uzamda ve zamanda toplumu düzene koyarlar. Her manastırın birçok tanrısı vardır ama sahip oldukları din adamlarının her biri (onlarda bir hastalık nedeniyle "çağrılmışlardır") aynı baba soyuna *(kota)* aittirler; bu tanrılardan herhangi biri tarafından çağrılan erginleşmiş kadınlar de aynı soyun kadınları ya da bu kadınların kızlarıdır. Soy boyutunu ve muhtemelen hısımlık boyutunu da işin içine katan (manastırda karısıyla kalmanın bedelini ödemeyi reddeden bir damat karısını kaybeder) bir güçlük karşısında birleşen pansiyonerler kendilerini adadıkları kültlere ve *vodu'*lara göre birbirlerinden ayrılırlar. Aslında her bir kültün kendi ihtiyaçları, kendine özgülükleri, kendi ritleri, kendi ritmi ve hatta kendi dili vardır; bu farklılıkların en açık belirtilerinden biri erginleme aşamalarının ve özellikle inziva dönemlerinin süresinin kültlere ve kültün tanrılarına göre farklı farklı olmasıdır.

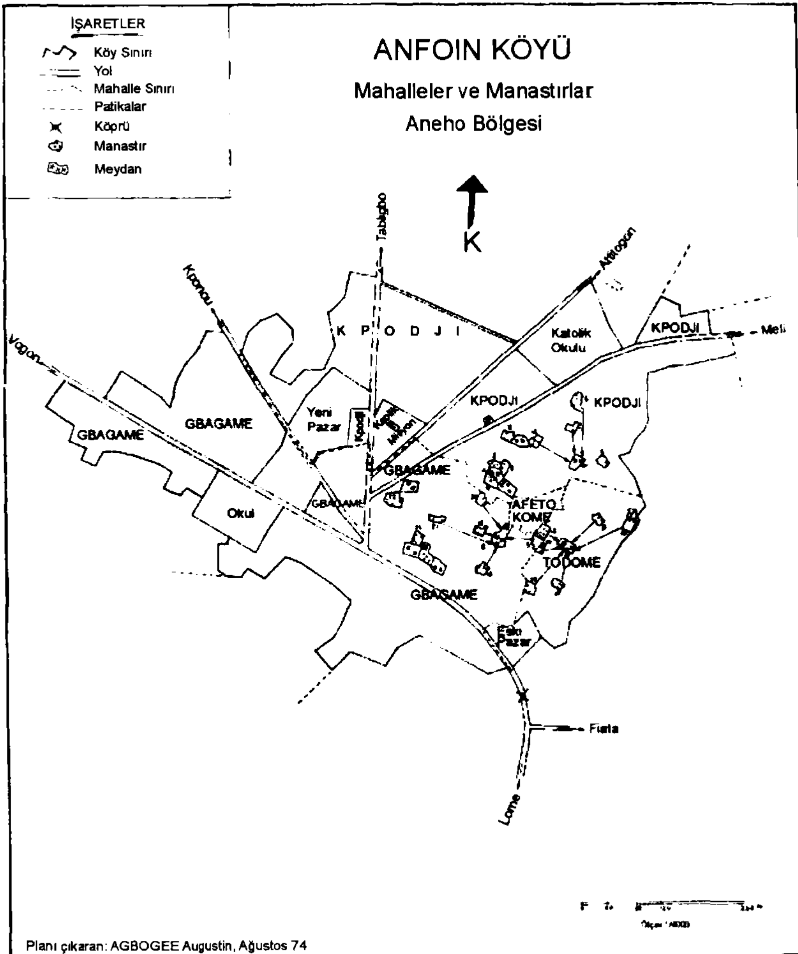
Ama manastırın içinde düzenin parametreleri adeta değişir, bunu, kutsal olmayan yaşamda (bu durumda da manastır dışında) normalde sağ elle yapılan şeylerin manastırda sol elle yapma zorunluluğu simgeler. Bir tanrıya tapınmaya başlamak diğer tanrıların kültüne bağlı kalmanın gerekliliğini dışlamaz. Ve tanrılarla birlikte, cinsiyetlerin kökten farklılığı ya da tümüyle değişebilirliği ve aynı şekilde bir cinsiyetin ve birçoğunun bir araya gelmesi, sırasıyla belirir, doğrulanır ve ayinleştirilir: Yalnızca

“aynı” tanrı içifı ayrı kültler ve sunaklar oluşturulmakla kalınmaz, aynı sunak, yerel metaforlar (askeri düzenin metaforları) onları daha çok tanrının etkin ilkelerinin bir maddileştirilmesi olarak düşünmeye sürüklese de, dilin akıcılığı sayesinde, koruyucu ya da ikincil denilebilecek tanrılarla çevrelenir ve donatılır, insanlar gibi tanrıların da *Legba'sı* vardır, ama tanrıların Legba'ları söz konusu olduğunda, bilgi-vericiler, kötü ruhları, kötü niyetlileri ya da büyücüleri kovmaya hazır “askerlerden” bahsederler. Öyleyse tanrının etkin gücü, din adamının ve çevresinin gücünün ifadesidir: insanların ya da ölülerin kötülüklerinin tehdidi altında olan muhtemelen yalnızca onlardır. Bir manastırın kurulması, aynı zamanda, bir ya da birden daha çok “Apeli”nin [7] oraya yerleşmesine yol açar, çünkü her tanrının (Anana, Hevieso...) Apeli'si varsa, manastır sunaklarının tümünün içinde de bir Apeli vardır. Bu durumda her manastırda, adeta, birbirlerinin arasında, basit bir bölümlere ayırma mantığına denk düşmeyen kavramsal bir dayanışmanın imgesi belirir. Kendisini barındıran sunağın ve manastırın “desteği” Apeli, bu iki sıfatla ve muhtemelen de mahallenin ve şehrin ya da tam olarak aynı mahallenin ve aynı şehrin manastırlarının koruyucusu sıfatıyla *eş zamanlı olarak* onurlandırılmalıdır. Bu durumda köyün toplumsal (socio-villageoise) organizasyonuyla kurulan koşutluk yetersizdir: Her manastırda “aynı tanrılar” bulunmaz ama “aynı” tanrılar birçok manastırda yer alırlar ve, köy ölçeğine geçildiğinde, her ayrı külte özgü çeşitlilikler ve çift değerliliklerin bir bütünlük içinde yeniden düzenlendiği görülmez.

1974,1975 ve 1977 yıllarında çalışmalar yapmak için gittiğim, Togo'nun, Benin sınırına çok uzak olmayan Guin ve Mina bölgesindeki Anfouin köyü, *vodu* sisteminin sonucu olan bölgesel ideolojik saflara ayrılmaya, her sunağa karşılık gelen tanrısal figürlerin azalmasına ve her manastırın meydana getirdiği hem sosyal, hem ritüel hem de tarihsel organizasyona tam bir örnek teşkil eder. 1. harita köyün din haritasını gösteriyor. Şefin *(afeto come)* bölgesinin darlığı, avluları bu bölgede olan soy üyelerini, manastırlarını en geniş ve dışarıya en açık bölgenin boş alanlarına (*kpodji*) taşımaya zorlamış. Merkezde kalan birçok manastırın, herkese açık seremoniler ve esas olarak kadın erginlerin manastırdan çıkış şenlikleri için merkezdeki yeri kullandığı görülebilir. Eklediğimiz tablo, aynı tanrının farklı farklı maddileşmiş hallerinin aynı manastırda (bu durum, Anfouin'de,

yalnızca Hevieso için geçerlidir) ve *a fortiori* aynı köyde bir arada var olduğunu gösteriyor[8].

ideolojik saflaşmanın uzamsal ve zamansal boyutları vardır. Bu bölgede yerleşim bölük pörçüktür öyle ki, çiftlikler ve sapa yerler, böylesi bir geniş alanda köyün olabilecek en uzak köşesinde yer alan tarım alanlarına yakın, tekin ve önemli yerleşim alanlarıdır. Ama, tüm bir aile, zamanının önemli bir kısmını çiftlikte geçirse de, köyün sabit referans noktası manastırdır. Çoğu zaman, çiftlikte bile, sunaklar manastırların tanrılarına ya da başka tanrılara vakfedilir, ama çoğu zaman da gerçek anlamda manastırlar köyde kalır. Merkezcil ilke başka bir ifadesini de manastıra kadın ergin toplama kipliklerinde de bulur: Soydan bir kızın ya da küçük bir kızın, şehirde yaşıyor ya da dışarıya evlenmiş bile olsa, hastalığını, t'odu’nun onu manastıra (yani köye de) hizmet etmeye çağırması olarak yorumlaması nadir görülen bir şey değildir.



Pansiyonerlerin, hizmetine çağrıldıkları tanrılara göre kendilerine, farklı bir program ve bir takvim çizdikleri görülür. Moetan kadın erginleri, ilk yedi aylarını, özellikle *vodu* dilini öğrenmeye adanmış tam bir inziva ile geçirirler. Manastırın içinde yalnızca beyaz kumaştan giysiler giyerler. Bu inziva döneminden çıktıktan sonra köy yaşamına geri dönerler: Bununla birlikte beyaz renkte giyinmeyi sürdürür (bu açık işaret şehrin sokaklarına canlılık verir ve kutsal olmayan bir ziyaretçinin dikkatini hemen çeker) ve yalnızca *vodu* dilini konuşurlar. Dört aylık bir sürenin sonuna doğru yavaş yavaş herkesin kullandığı dili konuşmalarına ve beyaz giysilerini çıkarmalarına müsaade edilir: Bununla birlikte fular, giysinin altına herhangi bir şey ve ayakkabı giymemeleri gerekir. Bir son çıkış seremonisi bu yaklaşık dört yıllık stajı sona erdirir. Hevieso kültünü öğrenen pansiyonerler için bu aşamalara karşılık gelen dönemler aynıdır; Agbwe ve Avlekete kültünü öğrenen pansiyonerler içinse bu aşamalar sırasıyla dört ay, üç yıl ve dört aydır. Anana, Sovi ve Sapata en zorlayıcılarıdır: inziva dönemi üç yılda tamamlanır; bunu yedi aylık bir geçiş dönemi (gömleksiz, fularsız, ayakkabısız, *vodu* dilini kullanma zorunluluğu ile birlikte) takip eder.

Bir manastırın içine girdiğimizde, bu manastırın, bir yanda, hem tarihsel boyutunu hem de güncelliğini, diğer yanda simgesel kale olma özelliğini, güçlü noktalar ve savuma hatlarından oluşmuş yan askeri düzenini hemen fark ediyoruz. Anana, Hevieso ve Moetan’a adanmış bir manastırın (haritadaki

13. manastır) planı 106’ıncı sayfada görülebilir. Bu manastır 1975 yılında yedi pansiyoner barındırıyordu; köyün bazı manastırlarında otuzdan fazla pansiyoner vardı. Anana bu manastırdaki en eski tanrıdır; iki cinsiyetli (eril ve dişil) kipliğinde betimlenir ve daha genel olarak, daha önce görüldüğü gibi, Mawu ile bağdaştırılan erkek tanrı Lisa ile yan yanadır. Anana, bir Legba ve bir Apeli tarafından “korunur”. Hevieso’nun kendi Legbası vardır ve tüm diğerleri gibi, Moetan’ı da “korumakla” görevli olan merkezi bir Apeli’nin koruması altındadır. Bir yanda, avlunun merkezindeki koruyucu olan Apeli’yi diğer yanda da ilgili tanrıya bağlı yardımcıları (bu durumda Anana için hem bir Apeli hem de bir Legba) geçmeden bir kurban sunmak ya da tanrılardan birine bir yakarıda bulunmak düşünülemez.

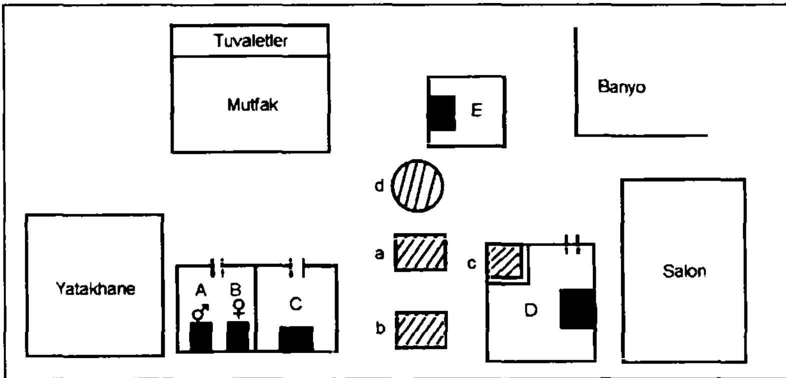
A-Eril Anana a) Anana’nın Apeli’si

B-Dişil Anana b) Anana’nın Legba’sı

C-Lisa c) Hevieso’nun Legba’sı

D-Hevieso d) Manastırın ve Moetan’m Apeli’si E-Moetan

Tanrıların “korunmalarının” ve “koruyucularının” gerçekte, bu tanrıların, onların rahiplerinin ve onlara barınak olan avlunun gücünün ifadesi olduğuna ikna olmamız için, bu manastıra ilk yerleştirilen tanrının (bu durumda Anana), aynı zamanda, en çok sayıdaki aracı güçlerle birlikte göz önünde bulundurulması gerektiği için, ulaşılması en zor tanrı olduğunu görmek bizim için yeterlidir. Anana’yı “yerleştiren” ve onun için, sorumluluğu normal olarak babadan oğla geçen bir sunak ve bir manastır kuran, manastırın bugünkü



plaka bulmuş, çok hoşuna gittiği için evine götürmüş ve sonra kaybetmiştir. Hastalanan kadın, *Fa* kâhinine danışmış, o da bu olayı, onun manastırda bir sunak yapması konusunda ısrarlı bir çağrı (hastalığın nedeni) olarak yorumlamasına yardım etmiştir. Birçok tereddütten, danışmadan, iyileşmeden, kötüleşmeden sonra, kadının, kâhinin görevlendirdiği oğlu görevini yerine getirmiştir. Kadının, Moetan’ın rahibi de olan oğlu Messanvi sunağı manastıra (tablodaki 8. manastır) kurmuştur. Bu tür bir kurma birçok masrafa yol açar ve Anani’nin tereddütleri hiç de şaşırtıcı değildir. Ama hastanın bedenine tanrının çağrısını koyan mantık çürütülemez ve reddedilemezdir: Hatta hastanın ölümü, tanrılar

bakımından, daha da büyük bir acilliğin ve artan bir tehdidin işaretinden başka bir şey değildir.

Afeto Kome mahallesi	2. Manastır	1 Hevieso
	3. Manastır	1 Hevieso
	6. Manastır	1 Hevieso 1 Agbwe
	8. Manastır	1 Moetan 1 Hevieso
	7. Manastır	1 Hevieso
Kpodji mahallesi	4. Manastır	2 Hevieso 1 Avlekete 1 Agbwe
	12. Manastır	1 Sovi
	1. Manastır	1 Agbwe 1 Avlekete 4 Hevieso

Bagame mahallesi	15. Manastır	1 Agbwe 1 Avlekete 1 Hevieso
	22. Manastır	1 Agbwe 1 Moetan 2 Hevieso
	18. Manastır	1 Agbwe 2 Hevieso
	21. Manastır	1 Hevieso
	5. Manastır	1 Anana 1 Agbwe 3 Hevieso
	17. Manastır	2 Hevieşo

	11. Manastır	1 Sovi 1 Agbwe

		1 Avlekete 3 Hevieso
	20. Manastır	1 Agbwe 1 Avlekete 1 Hevieso
	23. Manastır	1 Agbwe 4 Hevieso
	X (Bagame’ye bağlı bir çiftlikte manastır) 1 Sapata	
Todome mahallesi	13. Manastır	1 Anana 1 Hevieso
	19. Manastır	2 Hevieso 1 Agbwe
	14. Manastır	1 Agbwe 3 Hevieso

	16. Manastır	1 Moetan 2 Hevieso
	10. Manastır X (Todome'a bağlı çiftlik) X (Todome'a bağlı çiftlik)	2 Hevieso 2 Hevieso 1 Agbwe 1 Sapata

Çift değerlilik, özellikle tanrısalın özünü örnek teşkil edebilecek şekilde özetleyip özetlemedikleri sorgulanabilecek bazı tanrıların durumunda gerçek bir karşıt değerlilik olarak ortaya çıkar. Toprağın ve çiçek hastalığının tanrısı Sapata, hem bir yaşam tanrısı hem de bir ölüm tanrısı olarak görülür; insanlara mısır, bal ve toprakta yetişen tüm diğer tahılları sağlar, ama eğer onları cezalandırmak isterse, bu tahılların çiçeklerini ciltlerinde çıkartır. Ciltleri tanrının gazabıyla delik deşik kalbura dönen öncelikle kötülük yapanlar ve bir yasağı çiğneyenlerdir, ama köyün tümünü ilgilendiren ve dinsel oluşumu tehlikeye sokan, bir çiçek salgınının tetiklenmesi, bunu yapan tanrının hangisi olduğunu gösterir: aynısı ve diğeri, koruyucu ve karşıtı. Aslında Sapata'ya özellikle koruyucu sıfatı nedeniyle tapılır, genel anlamda çiçek hastalığını uzaklaştırır; ama eğer bu hastalık ortaya çıkmışsa, bunun ona karşı, ona rağmen olmuş olması mümkün değildir: Hastalığın toplandığı yer, taşıyıcısı, efendisidir; bu yüzden, böyle durumlarda, onu dua etmek değil de, onu kovmak en iyisidir;

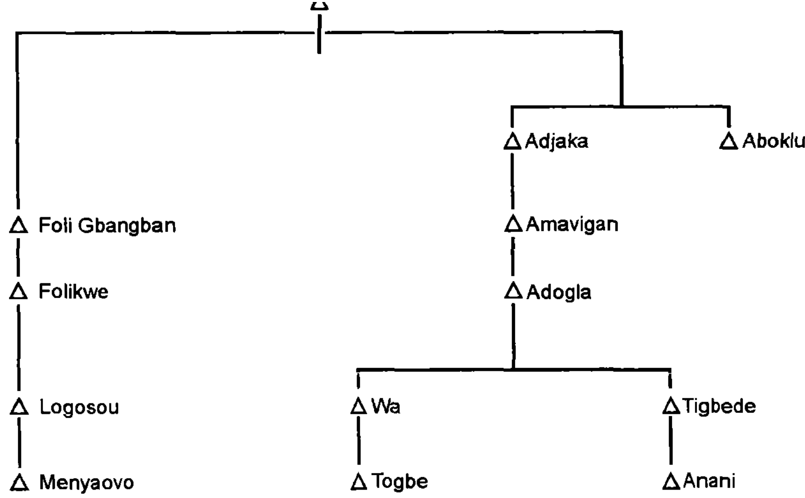
o zaman tüm *vodu'* lar yardıma çağrılır, ama hiç kuşku yok ki, Sapata'ya, ona yasak olan yiyecekleri sunup böylece, hizmet ettikleri tanrıçanın olağandışı karakterinden aldıkları güçle, tanrının gidişine yol açanlar, tersine dönüşün ve düzensizliğin tanrıçası Avlekete'nin rahibeleridir (daha ileride bunun nasıl olduğunu göreceğiz). Bu durumda, görünüşte, topluluğun tümünü etkileyen olağandışı koşullara bağlanabilecek bir çift

ters çevrilmeyle, sonunda salgının taşıyıcısı olarak ortaya çıkan koruyucu tanrı, bireylerin ve toplumsal kitlenin sağlığının en son garantisi olarak belirense, gençliğin ve yeniden başlamanın da simgesi olan, düzensizliğin tanrıçasıdır; Avlekete rahibeleri tarafından düzenlenen köyün arındırılmasıyla ilgili belirli bir sayıda rit, müminlerine her yasağı yasaklayan bir tanrıçanın bu yenileştirici karakterini doğrular.

Ama bu şekilde, tanrıların çift değerliliğinin ve karşıt değerliliğinin, esnekliklerinin bir görünümü olduğu ve bu esnekliğin zorunluluk ve düşünce düzlemiyle olduğu kadar olabilirlikler düzlemiyle de ilgili olduğu, daha doğrusu, mitik düşünce, anlatıları, ilişkileri ve ritleri aynı biçimde ele aldığı için, temsiller düzlemini pratikler düzleminden ayırmadığı görülür. Böylesi bir saptama ancak, Vemant'ın Yunan tanrılannı tanımlarken yararlandığı üçüncü ölçüt göz önünde bulundurulursa desteklenebilir; aslında tıpkı Yunan tanrıları gibi Afrika tanrıları da, müminleri ile ilişkilerinin bazı yönlerine karşın, kişiler dışı güçler olarak ortaya çıkarlar. Kuşkusuz, Yunan tanrıları gibi, bir siluete ve bazen de bir karaktere sahiptirler; onları insan biçiminde tasvir eden odundan ve kilden heykeller vardır; kuşkusuz, toplumsal ve dinsel bir alanı, insani ve kutsal bir soy bağını, yalnızca kendi varoluşları ile sınırlayarak ya aktarılan ya da miras kalan aile tanrılarıdır; kuşkusuz, belirli insanlarla özel ilişkiler de kurabilirler. Bir "yıldırım taşının" bulunması, bir hastalığın tetiklenmesi, tanrının kimliğinin ve isteğinin ne olduğunu bulan kâhin tarafından, tanrı için bir sunak yapmaya ya da tanrıya tapınılan yer olan aile manastırına gitmeye yönelik tanrının bir çağrısı olarak yorumlanabilir: *Vodu* manastırlarının pansiyonerleri genelde bu i'odu'nun "elmen" klanından gelirler ama kadın ya da erkek bu pansiyonerler klan tarafından seçilmiş kabul edilirler.

Müminin *vodu* ile bağının her zaman aynı olduğu, aynı ritüelle ve aynı adaklarla belirlendiği kesindir; tanrının ayrımsız bir biçimde ve bu iki açıdan tekil ya da çoğul olduğu kesindir. Bir *vodu* sahibi olan herkes onu herhangi başka birine yerleştirebilir, yeter ki kahin bu başka birinin seçimini onaylasın; bu yerleştirme, yalnızca önceki yerleştirmelerin ve figürasyonların benzeri olabilir; ayrıca, *vodu*, niteliği ve oranları her *vodu*

A



* Diğerleri dışındaki iki yeni manastır 1975 ve 1977 tarihlerinde inşa edilmiştir.

rahibi Togbe ve onun kardeşi Aboklu'nun büyük büyük dedesi Adjaka'dır. Hevieso en yenisidir: bugünkü rahibin (Menyaovo) büyük babası (Folikwe) tarafından (bir taş biçiminde) "bulunan" Hevieso, rahibin babası Logosou tarafından "yerleştirilmiştir. Moetan ise, (1974'de henüz yerleştirilmemiş olduğundan, bu dönemde oluşturulmuş katalogda yer almaz ama resmi olarak 1975'den beri vardır') tüm manastırların ve sunakların kurulmasının küçük farklılıklarla da olsa temellinde olan bir olaya benzer bir biçimde, bugünkü rahip Anani'nin annesine görünmüştür. Rahibin annesi yerde parlak metal bir

tipine göre değişen ama maddi açıdan tanrının gücünü teşkil eden bitkiler ve farklı maddelerle dolu olduğu için "figürasyon" terimi yetersizdir. Bu durumda, vodu'nun, kısmen yeniden çizilmesi her zaman mümkün olan bir şablona göre birçok yerde kopyaları ortaya çıkar. Ama, tanrı, kavramsal olarak bile birdir ve çeşitlidir; farklı farklı nitelenen ve birbirine benzemeyen özellikler ve güçlerle donatılmış tanrılar teşkil eden çok sayıda Sapata, Hevieso ve Dan vardır; bazen bu çeşitlilik az çok sıkı bir soykütüğü etrafında düzenlenir; böylece Sapata'nın, her biri bir hastalığa tekabül eden çeşitli uzantıları, bir aile oluşturan Sapata cins ismiyle ortaya çıkar; bununla birlikte, bu tasarım ne kaçınılmaz ne de geneldir; ve her ne kadar Benin

bölgelerinin (bugünkü Nijerya ve Togo) büyük ekonomik askeri ve dinsel etkinliği, farklı tanrıların yayılmasıyla, bu tanrıların hem değişmeyen hem de işlevsel yanlarını güçlendiriyorsa da, yayılma, yalnızca, tanrıların tanımlanmasında temel bir noktayı güçlendirir: tanrıların düşünsel kullanılabilirlikleri ya da en azından, kullanıcılarının kullanabilirliği; bu kullanılabilirlik oldukça geniştir, öyle ki tıpkı bugünkü Benin'in eski krallıklarının hükümdar ailelerinde olduğu gibi iki tanrı birbirine karışır ya da atalar, tanrılar haline gelir.

Öyleyse, Yunan tanrılarını olduğu gibi Afrika tanrılarını da dünyaya ait bir düşüncenin ifadesi olarak tanımlamaya olanak sağlayan tüm nitelikler, dünya üzerinde etki yapmanın, olayın yorumlanmasının, soruna hâkim olmanın araçları olarak ortaya çıkarlar. Eğer tanrılar hem karşıtlıklarının tamamlayıcılığı hem de niteliklerinin çift değerliliği ve kimliklerinin esnekliği ile tanımlanıyorlarsa, siluetleri, değişik mitolojilerde, işlevleri ile her zaman orantısız görünüyorsa, bunun nedeni şüphesiz, tanrıların, insanlığın ve kendi hesabına, her bireyin kendini adadığı ölçüsüz görevi yansıtmaları ve bu görevi pratiğe geçirmeleridir: etken olmak için anlamak. Mitin ve ritin oransızlığı: yıldırım tanrısı Hevieso tasarımı ile bir yanda Hevieso'yu simgeleyen ve bu açıdan Juppiter çakmaktaşını hatırlatan diğer yanda da bireyi tekil yazgısının zorunluluğuna indirgeyen yıldırım taşının oransızlığı; evrenin düzeninin ve yalnız bir insanın serüveninin oransızlığı; insanın tanrılarla ilişkisinin oransızlığı: mit, tanrılardan kopuş üzerine kurulmuş bir insan hikâyesini (Ogo, Dogon ikizleri, ateş hırsızı Prometheus, bilinçlenmenin kahramanı Adem'i saymıyoruz bile) dile getirir; rit, insanların hileleriyle kolayca oynanan tanrıları betimler ya da insanların, tanrıların uyumuna bel bağladığını gösteriyor gibidir: Suçiçeği tanrısına, gitmesi için adeta işaret edilir; ama yegâne olayı cevabı vermek ve açıklamak olacak tanrılara yönelik bu buyruğun az da olsa görülebileceği yer her türlü kurbandır; her rit tanrılar üzerine bir bahis, sonuç üzerine bir bahistir.

Bu durumda, insanların düzeninin ve ediminin tanımlanmasının hareket noktası olan tekil ve çoğul, eril ve dişil boyutların, tanrısal figürler üzerinde, onları gizleyip profillerini çizerek, onları silikleştirmeden karmaşık hale getirerek kesiştiğini görüyoruz: ritüel pratiğe anlamının bir kısmını veren, daha sonra inceleyeceğimiz mitik üstbelirlenim; Poseidon,

Zeus, Demeter, Pasiphae, Europe ya da Minos'un metamorfozlarının ya da duygusal maceralarının gösterdiği gibi, Yunan mitolojisinde bile, hayvanlar aleminin ve tanrısal alemin insan çehresinden göreli bir ayrımsızlığının nedeni olan üstbelirlenim. Bu üstbelirlenimin, misyoner etnolojinin, Tanrıya haklarını geri vermek için kimi zaman ilk rolü vermek istediği tanrısal kendiliklerin uzak kayıtsızlıkları ve tanımlanamaz yansızlıkları ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu tür bir kendilik, Afrika panteonundan örnek gösterildiğinde, iki durumla karşı karşıya kalınır: Ya, söz konusu olan tanrı aslında, temelde işlevsel olduğu ve tanrılara ve dönemlere göre değiştiği için yine de her zaman rastlantısal kalan bir hiyerarşide belki de en üste yerleşmiş olan, diğerleri gibi bir tanrıdır, ya da onun hakkında söylenebilecek hiçbir şey yoktur ve belirsiz karakteri onu panteonun diğer tanrılarından daha çok kişiler dışı hale getirir. Maddi tasviri yoktur, düzenli bir kültün nesnesi değildir, asla, insanların sorumluluğunu üstüne atacağı olaylarla (cinlenme, hastalık) kendini göstermez.

Başka her yorum ideolojiktir ve Çin konusunda, tarihsel varsayımlar geliştirmekte anlaşılmaz ama dikkat çekici bir ustalık gösterdiğini gördüğümüz misyoner girişimden farkı yoktur. Bu girişimin Afrika konusundaki felsefi düşü, her şeyden önce açık bir yerini doldurma istencinden ileri geldiği için, daha kısa sürmüştür. İlkel tektanrıcılık kuramı, biçimlendi-rildiği her yerde başarısızlığa uğramış gibi görünüyor, bununla birlikte, günün koşullarına uygun hale gelip zayıf küllerinden yeniden doğmaya her zaman uygundur - Hıristiyanlığın, adını koymaya ve tasarısını açıklamaya hiçbir zaman cesaret edemediği tüyleri yolunmuş utangaç Anka kuşudur. N. Ballif'in (1980) yaptığı bir çalışma, belirli bir sayıda misyonerin (ve ilk başta da Peder Schmidt'in) bu açıdan yanlış ele aldığı Pigmeler konusunda kesin bir durum saptaması yapmıştır. Benin Körfezi de bu konuda çok açıklayıcıdır. Kuşkusuz önemli bir tanrı olan Mawu, özü itibariyle, kimi zaman tektanrıcı bir dinin tek tanrısı olarak görülmüştür. Mavvu'nun Yorubalardaki dengi Olorun benzer bir yorumun nesnesi olmuştur. E Verger, bu ikisi hakkında, hem Protestan hem de Katolik taraftan gelen akıl almaz kanıtları aktarır. Misyonerlerin kendilerini Tanrı teriminin yerli bir dengini bulmak zorunda hissetmelerinin, onları benzeşlik kurma ve yerini doldurma yoluna sürüklediğini söylemek gerekir; misyonerin ilk sorunu, Cizvitlerin Çin'deki macerasının da gösterdiği gibi tercüme sorunudur. Bazı tanrıların, diğerlerinden daha genel olan

işlevlerinin, gözlemciyi, bizim az önce söylediğimiz türde bir ayrım (panteonun tanrısı - uzaktaki kayıtsız ilke) yapmaya ve eğer hırsa kapılırsa, iki uç nokta -ve neredeyse bu noktaların ötesinde- arasında tek ve kişiler dışı olmayan bir tanrı imgesi saptamayı denemeye sürüklediğini de söylemek gerekir. Ama işlemin hiçbir başarı şansı yoktur. Tüm ciddi gözlemciler (bu durumda, Le Herisse, Herskovits, Maupoil, Verger) bunu açık bir biçimde ortaya koymuştur. Mawu, hem eşeyli hem de, dişil kendiliği, kocası olan, Lisa ile her zaman bağdaştırıldığı için göreli olarak çift değerli olan, Dahomen panteonunun bir tanrısıdır. Peder Pazzi, 1658 tarihli *Doctrina Christiana* metninin, “İsa”nın karşılığı olarak neden her zaman Tanrının (Mawu) ismiyle birlikte anılan “Lisa” ismini benimsemiş olduğunu açıklamak için, bukalemuna Lisa ismini veren (Mawu Lisa, bukalemun tanrı) Aja geleneğini örnek gösterir. Ona göre, Agbome hanedanı, birbirinden ayrı bir çift olarak (Doğu’da yaşayan eril Lisa, Batı’da yaşayan dişil Mawu) Mawu Lisa’ya tapmaya, bunu bir devlet dininin temel direği yapacak şekilde, ancak sonraki yüzyılda başlar. Tanrılarla ilgili çok çeşitli cinsel çağrışımlar Yoruba, Fon ve Ewe dinlerinin sabit bir verisi olarak dururken, Peder Pazzi’nin, sonu, Mawu’yu panteonun geri kalanından kurnazca ayırmaya varan böylesi bir kronolojik ayrım yapmasına olanak sağlayan şeyin ne olduğu belli değildir. Bununla birlikte, Herskovits’in belirttiği gibi, “Dahomenlerin, Avrupa teolojisindeki Isa’ya çok az da olsa benzeyen herhangi bir temsilleri olmasa dahi”, Hıristiyan misyonerler ilk zamanlardan beri, Tanrıyı Mawu ile, İsa’yı Lisa ile ve “şeytanı” da Legba ile tercüme etmişlerdir.

Biraz daha ileri gidilebilir ve Mawu’nun çift değerliliğinin, Le Herisse’nin belirttiği gibi, ona özgü olmadığı söylenebilir: önemli Afrika tanrılarının birçoğu, hem genel olarak yaşamın ve ölümün açıklanmasına referans kaynağı işlevi görür hem de belirli olaylar vesilesiyle özel bir işlev görmek koşuluyla belirli bir yeri olan ayrıcalıklı bir panteonun içinde yer alırlar. Bu noktaya geri dönmeden önce, geçmişte, en ödün vermez gözlemcilerin, Afrika dinleri bakımından en miyop gözlemciler olmadığının altını çizelim. Elde ettiği sonuçlara eşlik eden değer yargısını -ve Vernant’m ortaya çıkardığı çelişkilerini- bir kenara bırakırsak, Saygıdeğer Olumide

Lucas, Yoruba düşüncesinin, Tanrı-Olorun’un insan türünün bağışlayıcı, “sessiz ama etken” efendisi olarak tanımlanmasının belki de kaynağı

olmadığından şüphelenmekte haklıydı. Ve Peder Moulero -Verger bize onun rahiplikle görevlendirilmiş ilk Dahomen olduğunu söyler- kuşkusuz etki altında kendi dilinde şunları yazdığında yanılmıyordu: *“Fonların* ve *Guinlerin* Tanrıyı betimlemek için bu kadar çok isme sahip olmalarının nedeni, bu toplumların sadece fetişlere tapmaya alışık olması ve Tanrıyı bilmemeleridir” (alıntı yapan Verger, s. 506).

Tersi anlamda ve bu noktada bitirmek için, B. Maupoil’in, Daho-melerin, “Batı’nın, dişil ilke *Maıvuyu*, Hıristiyan öğretilerindeki yaşlı sakallı bir adamın bedeni ve kanı biçiminde erilleştirmek için panteonlarından aytrdığını gördüklerinde bazen şaşırdıklarını” (s. 69, alıntı yapan Verger, s. 506) belirttiğinde içine düştüğü ironiyi bir düşünün.

Genel mutsuzluk/bireysel mutsuzluk, kolektif ritüel/özel ritüel ayrımı, kimi zaman, bazı tanrıların diğerleri üzerindeki üstünlüğünü açıklamak için kullanılır. Bu şekilde, J. Kenyatta, Gikuyuların tanrısı Ngai hakkında şöyle yazar: “Tanrı göklerde yaşar ve bireyin sorunlarıyla meşgul olmaz. Toplumun ya da klanın tümünün yazgısıyla ilgilenir. Kişisel din ya da kurban diye bir şey yoktur.” Ama bilindiği gibi, sırf, bireysel bir biyolojik ilinek, kendi kendine daha büyük genelliğe sahip olan bir toplumsal ilişkinin alt üst olmasına bağlanabildiği için bile, bireysel mutsuzluk ile genel mutsuzluk arasında ayrım yapmak zordur. Bu yüzden Kenyatta (1937), bir insan hasta olursa, öncelikle “basit bir tıbbi müdahaleye”, sonuç alınmazsa hastalığın kaynağı olduğu varsayılan, günahın muhatabı olan efendilere kurban adamaya ve son olarak, efendilere yöneltilen yakarılardan yine sonuç alınmazsa, ailenin reisinin bir kurban adadığı Ngai’nin kendisine başvurulur. Bu durumda, Ngai tam olarak çoktanrıcı sistemlerin bir tanrısı işlevini görüyormuş gibidir; yıldırımla özdeşleştirilmesi ve bir insanı yıldırım çarptığında ona yüklenen sorumluluk, her biri, Kenya dağı (Mwene Nyaga, “Işığın Efendisi” ismi ve “ışığın sahibi olan” Kere Nyaga olarak dağın Gikuyu’su ismiyle) diğer dağlar ya da “dağları simgeleyen” büyük ağaçlarla özdeş olarak ortaya çıkan, onunla ilgili farklı farklı konumlan-dırmalar hep aynı yöndedir. Kenyatta’nın tasvirleri üzerine konulabilecek çekincelerden (açık bir biçimde, Gikuyu dininin, sömürgecilerin dininden üstün olduğunu okuyucularına kanıtlama arzusundadır) bağımsız olarak, Gikuyu sistemi, tanrıyı çoğul hale getirmekten kaçınmak uğruna birey insanlarla, atalarla ya da “ruhlar” denilen şeylerle bir bağı olmayan, kolektif

yazgının olsa olsa genel bir ifadesi olan uzak bir tanrı anlayışı ile, bireyin maruz kaldığı belirli bir sayıdaki olayı açıklamak için başvurulan diğer güçler gibi bir güç olarak, diğerleri gibi bir tanrı anlayışı arasındaki gerilimi ortaya koyuyormuş gibi görünür.

Kenyatta'nın özetlediği Gikuyu anlayışı, çoktanrıcılığın en çok hissedildiği versiyonuda, kimi zaman Afrika panteonları tarafından yapılan ve, daha genel olarak, evrimci bir hipotez çerçevesinde düşünülmüş farklı aşamaları, paradoksal bir biçimde, kendine özgü bir kültürün düzenli eşzamanlılığında özetleyen, çalılığın ruhlarından en büyük tanrılara kadar tinsel kendiliklerin içinde yer aldığı, daha iyi bir tabir olmadığı için yazarların doğaüstü dünya ya da büyüsel-dinsel evren olarak adlandırdığı hiyerarşik gösterimi andırır. Baba figürü, bu hiyerarşide ortaya çıkmak için, Freud'un düşündüğünün aksine tektanrıcı aşamayı beklemez çünkü gerçek tanrılara dönüşmüş ya da dönüşmemiş atalar kültünün bu bütünlükte doğal olarak bir yeri vardır.

Horton'a (1967) göre, dinsel dünyanın bu şekilde hiyerarşileşmesi, bu hiyerarşiyi, J. Beattie'nin, bilimin basitliği, düzenliliği ve kuramsal modellerinin inceliğinin tersine düzensiz olduğunu ileri sürdüğü değişken bir karışım olarak görmeye engel olur. Fîorton, tersine, belirli bir kültürde, tanrıların, günlük girişim çeşitlilikleri indirgenebilen göreli olarak sınırlı bir sayıda olan eyleme geçmiş birleşik güç tipine denk düştüğünü ileri sürer. Öyleyse tanrılara başvurmak, tam tersine, ilkesi, bilimsel düşünceninkiyle karşıt olması mümkün olmayan bir düzen ve düzenlilik arayışına denk düşer. Doğal/doğaüstü karşıtlığının ve olayları açıklamak için "doğaüstüne" bir geçiş düşüncesinin hiçbir anlamı yoktur: Afrikalı geleneksel bir düşünürün doğaüstü nedenlere, doğal nedenler karşısında ayrıcalık tanıdığını söylemek, en az, bir fizikçinin, nükleer nedenlere, doğal nedenler karşısında ayrıcalık tanıdığını ileri sürmek kadar anlamsızdır. Jean Pouillon'nun (1979) belirttiği gibi, inancın, yalnızca inanmayan için inanç olduğunu ekleyelim ve Evans-Pritchard'ın, T*heories of primitive religion da* (İlkel din kuramları) bireylerin ölümünün nedeninin büyücülük *(uıitchraft)* olduğunu düşünenler için büyücülükten daha doğal bir şey olmadığını gösterirken ileri sürdüğü, ve *Yaban Düşünce'*de[21] (La *pensee sauvage),* büyünün düalist olmayan karakterinin altını çizen Levi-Strauss'un (1962) gösterdiği örnekleri göz önünde bulunduralım. Tanrılara

geçiş, Fîorton için, daha çok, *sağduyu* ile Avrupa bilimsel düşüncesindeki *kuram* arasındaki bir ilişkinin kanıtıdır: Büyük bir sayıdaki normal durum,

21) Türkçesi: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, 1993.

sağduyu ile yeterince açıklanır ama özel durumlar, sağduyunun sağladığından daha yoğun bir yorum sistemi gerektirir; o zaman, Horton'un, Kenyatta'nın Gikuyular dediği kabileyi hatırlatan, Nijer Deltası'ndaki Kalabari kabilesinin tıbbi pratiği örneği üzerinden gösterdiği, bir kurama geçiş zorunluluğu vardır. Kalabariler, büyük bir sayıdaki hastalığı sınıflamışlardır ve bu hastalıkları tedavi etmek için, çok iyi düzenlenmiş bir bitki ve ot koleksiyonu oluşturmuşlardır. Bir hasta, hastalık hakkında bilgisi olan ve çaresini bilen, ailesinden biri tarafından tedavi edilebilir; bazen, her şeye rağmen sağduyu evreninden çıkılmaksızın bir iyileştirici yardıma çağrılır. Ancak sonuç alınamazsa ve muhtemelen ikinci bir bitkiyle tedavi denemesinden sonra "hastalıkta başka bir şey" aranmaya başlanır. Başvurulan (ve sonraki iyileştirici olması mümkün) kâhin, hastalığı daha geniş bir etken dizisine -genel olarak hastanın toplumsal yaşamındaki düzensizliklere- bağlamayı deneyecektir.

Çoğu zaman, sağduyudan büyüsel düşünceye geçiş olarak, doğaüstüne başvurma olarak betimlenen bu geçiş, aslında, sağduyudan kuramsal düşünceye geçiş olarak alınırsa daha eksiksiz bir biçimde tanımlanmış olur. Ama birey, aile, köy düzeyindeki ya da grup, şeflik veya krallık ölçeğindeki olayların yorumlanmasının, ortaya farklı büyüklükte açıklayıcı ilkeleri koymasının mümkün olduğu çok kesin olsa da, bundan, hastalıkların doğası yoğunluğu ya da bu hastalığa yakalanan insanların sayısı ile bu şekilde işin içine katılan tinsel kendiliklerin "hiyerarşik" durumu arasında tamı tamına bir uyum var olduğu sonucu çıkmaz. Ayrıca bu konuda iki açıklama yapılabilir. Öncelikle, olayın yorumlanması konusunda, işin içine katılan her zaman ve esas olarak tanrılar değildir ve tanrılar, bu açıdan bilimsel şemalarla benzerlikler taşıyan geleneksel Afrika düşüncesinin, sağduyunun gerçekliklerini, onları daha üst bir açıklama bağlamında (bu bağlamın önemli bir kısmı, kişinin farklı bileşenlerinin iç ve dış ilişkileriyle ve bunun da ötesinde, hastalık, güç ve hatta tanrı anlayışlarının olduğu kadar kalıtım anlayışlarının da temelinde olan bir güçler ve güç ilişkileri kuramıyla daha çok ilgilidir) eski durumuna getirmeden önce, kırmasına olanak sağlayan

soyutlama, analiz ve yeniden bütünleştirme süreciyle yükümlü aracılar değillerdir. İkincisi, genel bir kötülüğün, örneğin bir salgının sorumluluğu tanrıya yüklendiği zaman bile, tanrı, daha aşağıda göreceğimiz gibi, onu, Vernant'm ifadesiyle bir kişiden daha çok bir güce bağlayan ve, bu açıdan, geleneksel etnolojinin din ve büyü arasında hâlâ sürdürme arzusunda olduğu ayrımı tek başına göreceli hale getiren ritüel tedavinin nesnesi olur: Ama bu ritüel tedavinin kendisi, tanrısal figürün varoluşunun sosyolojik ve işlevsel karakterini olduğu kadar onun üstbelirlenimini de (cinsiyeti, güçleri ve soykütüksel durumu açısından) açıklar; Ewe panteonunun büyük tanrılarının (hırsızlara karşı koruyan ve yağmurların teminatçısı Hevieso, toprağın efendisi ve suçiçeği salgınlan-mn ortadan kaldırılmasında olduğu gibi başlamasında da rol alan Sapata, kuraklıktan sorumlu Dan...) onlarla ilgili değişik mitlerde cinsiyetleri ve göreli soykütüksel konumları değişir ama bu mitlerin hiçbiri, onları, toplumsal yaşamın düğümlerine duyarsız uzak bir güçle (sabit karakterli olan Afrika tanrıları, mizaçlarına göre ya öfkelerini insanlardan çıkartmakta ya da onları korumakta tereddüt etmeyen, Homeros tanrıları kadar az güvenilir olan ve her ritüel pratiğin rastlantısal sonucunu, mitin onlara mal ettiği değişken tutumla ifade eden çok insansı tutumlar takınırlar) ya da bireylerin, yaşamları boyunca ve öldükten sonra, tekil olmaya özen gösteren bir tanrı anlayışıyla bir tutmaz.

Afrika sistemleri örneği ile yetinilirse, Yüce bir Varlık tasarlama çabasının her yerde başarısızlığa uğradığını yazan Bataille'a hak vermek gerekecektir: Soyut ve uzak ya da yakın ve müdahale edilebilir pagan tanrısı, hiçbir durumda, Hıristiyanlığın ortaya koyduğu bireysel yazgının aynı anda hem içsel hem de aşkın olan figürüne asla denk değildir. Tektanrıcılıkla çoktanrıcılık arasındaki fark, insan(lar)ın tanrı(lar) ile ilişkisindedir: bir durumda, ancak yaşamın ötesinde gerçekleşen bireysel ve karşılıklı takdir konusundaki zorunlu ilişki, diğer durumda, bireysel ve toplumsal yaşamın rastlantılarıyla işin içine girmiş yalnızca işlevsel ilişki.

Jean Bottero (1981), Babil çoktanrıcılığından İsrail tektanncılığına "geçişi" (onun yüklediği anlama bakarak, bazı biyologlar için yaşamın ortaya çıkışının bağlı olduğu bir rastlantının bir eşdeğeri olarak gördüğümüz çok özel bir konjonktürle açıklanan "geçiş") ele aldığı çalışmalarında bu iki dönemi ve bu iki hareketi birbirinden açık bir biçimde ayırır. Eski Mezopotamya anlayışında, tanrısallık (divin), tam olarak, güçlü yönetici bir

sınıf tarafından işler hale getirilmiş, tarihsel değişimlere göre ya bir araya gelmiş ya da dağılmış siteler halindeki az çok dayanıklı politik bir organizasyona karşılık geliyordu. Bu açıdan analizi Durkheim tarzına çok yakın olan Bottero, Milattan önce 1750 civarında kral Hammurabi tüm toprakları Babil otoritesi altında bir araya getirdiğinde tanrıların dünyasının hiyerarşisinin çok sıkı bir biçimde oluştuğunu belirtir; yine de, bu şehrin yazgısına hükmeden tanrı Marduk'un yükselişi çok hızlı olmamıştır: "Marduk'un dolayısıyla *politikanın* böylesi bir yükselişinin önce *dinsel* sonra kesin olarak *teolojik* hale gelmesi için, başka bir deyişle ortak ibadetin,

Marduk'u, o zaman bilinen dünyanın en önemlisi olan şehrin yalnızca doğaüstü şefi olarak değil, tüm diğer tanrıların en büyüğü en güçlüsü, tapılmaya en layığı olan, ayın altındaki ve üstündeki dünyanın gerçek hakimi olarak görmesi için yarım bin yıla yakın bir süre geçmesi gerekmiştir" (1981, s. 4). Ama bu yükseliş, diğer tanrıları hiçliğe sürüklemez ve dahası, Marduk, her zaman ayrıcalıklı bir yere sahip değildir, zira diğer tanrıların, politik çalkantıların sonucu olarak onu yerinden ettikleri bu yeri elinden aldıkları olmuştur. Bu tür bir tanrısallık organizasyonu, tek bir tanrıya ayrıcalıklı bir yer tanıyan bir sistem olan *henoteizm*'den ileri gelir: Bottero, İsrail'de ortaya çıkışını, Yehova kişisini, Mezopotamya ordularını kendi iradesinin aleti yaptığı andan itibaren evrenselleştiren peygamberlerin söyleminin bozguna uğrayıp ardından yeniden güncellenmesine bağladığı bu sistemi *tektanncıhktan* ayrı tutar. Ne var ki Yehova, Yeremya Kitabında hem aşkın Tanrı hem de bireysel ruhların alışılmış muhatabı olarak ortaya çıkmasaydı bile, hiçbir zaman, tektanrıcılığın tasarladığı bu gerçekten tek olan tanrı olmazdı: "Yehova, bakışı ve gücüyle tüm Evreni kucaklayan ulu ve aşkın Hâkimdir; ama aynı zamanda herkese yakındır ve herkesin yüreğinde bir yeri vardır: dertleşilebilecek ve derin yalnızlığımızı ortadan kaldıracak yegâne Tanrıdır. Yeremya tinsel tektanrıcılığın yaratıcısıdır" (a.g.m., s. 16).

Bu durumda, tektanrıcılıkta ve çoktanrıcılıkta, artık aynı tanrılar ve kesinlikle aynı kişi söz konusu değildir, öyle ki tasarım bağlamında yapılabilecek bir ayrımın arkasında bir toplumsal organizasyon farklılığından başka bir şey görmeyen Durkheimci kuram bu noktada yetersizdir ve zaten yoğun olan henoteizm gerçekliğini aşmayı başaramaz.

Doğayla ve toplumla mücadele ve müzakere araçları olan paganizm tanrıları aynı zamanda özdeşleşme figürleridir. Aslında, Tanrıların insan-biçimli yanları, insanların, sayısız kültürde, kendilerini tanrı gibi algılattırma, tanrıları kendi içlerine girdirtme ya da, hiç olmazsa, çoklu tanrısal boyuta, biraz yukarıda bahsettiğimiz üstbelirlenime erişme çabalarından çok daha az dikkat çekicidir. Kuşkusuz, kendilerini onların ağzıyla ya da davranışlarıyla ifade etmek için kişiliklerini dışarı atarak insanların üstüne inen, müminlerinin üstüne "düşen", onların "üstüne binen" tanrılardır. Bu anlamda insanlar yalnızca, Vernant'ın Dionysos analizinde olduğu gibi, basmakalıp bir davranışla, çok iyi geçeceği ve uygun biçimde gelişeceği umulan alışılmış ve beklenen bir oyunla kendilerini içine girilen insanda gösteren tanrıların toplanma yeridir. Bu türde bir cinlenmenin, en azından genel tanımı bakımından, ruhunu Tanrıya yükseltmek isteyen

Hıristiyan mistiğin çilesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bununla birlikte cinlenme, genelde, ancak uzun bir hazırlıktan, gitgide artan zorlukların ve yasaklann damgasını vurduğu bir çömezliğin ardından ulaşılabilecek bir durumdur. Tanrıya kavuşma düşüncesi ile tanrının insana inmesi düşüncesi arasında kesin bir fark yoktur.

Bununla birlikte, bu fark, erginleme ve cinlenme arasında net bir ayrım yapan, Benin Körfezindeki gibi sistemlerde çok iyi oluşturulmuştur. Cinlenme, tanrıların inisiyatifindedir ve her tanrı bunu yapamaz. Bazıları müminlerini "alır" bazıları "almaz" ; ve Guin ülkesinde birçok manastır *vodu*'su (Sovi, Hevieso, Agbwe, Avlekete, Anana gibi) "almazlar". Bölgedeki manastırlarından birinde Hevieso'nun iki kipliği arasında bir ayrım yapılır: Yıldırımla özdeşleşen Hevieso "alır", ama Tiaba ismiyle anılan ve yıldırımla özdeşleşmeyen Hevieso "almaz"; benzer bir ayrımda Sapata'nın eril kipliği ("almayan") ile dişil kipliği ("alan") arasında söz konusudur. Öyleyse, bir erkeğe ya da kadına, erginlemenin ritüel prosedürleri çerçevesinde, top-lumsal yaşamda çok önemli olan farklılıklarla (yaşam ve ölüm, eril ve dişil) zaman zaman oynama (tanrılar bunu son derece kolay bir biçimde yapıyor göründüklerinden) olanağı sağlayan hareket ile tanrılardan gelip, insanda, insanın kişiliğini tümüyle kaybetmesi pahasına tamamlanan tersi yöndeki hareket arasındaki mesafe kesin bir biçimde kapatılamaz.

1

Türkçesi: AliBerktay, İletişim Yayınlan, 2003.

2

Yunan mitolojisinde kader tanrıçaları, (ç.n.)

3

Türkçesi: M. Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, 1997.

4

Türkçesi: Ahmet İnam, Say Yayınları, 2003.

5

Söz konusu olan, 1891 yılından itibaren Piskopos Codrington'un, "kişilere ya da şeylere bağlanan ve yaptığı işleme atfedilemeyecek sonuçlarla ortaya çıkan güç ya da etki" olarak tanımladığı Avustralya *mana*'sı ile Latince *numen* sözcüğünün denk olduğuna inanan Latin dili ve uygarlığı uzmanı ve tarihçiler Ingiliz H. J. Rose, HollandalI Wagen-voort ya da Fransız A. Grenier'dir. Tüm bu yazarlar, DumeziPe göre, *mana* kavramının, 8ai)j.cou (demon) kavramından geldiğini ileri süren Yunan dili ve uygarlığı uzmanları olan meslektaşları ile aym hatayı yaparlar.

6

Avlkete, Avrkete, A/rekete olarak da yazılır.

7

Burada, göreceli olarak sınırlı bir dine (Anfouin dini) özgü terimler kullanıyoruz, ama sunakların ve manastırların yapısal düzeni, Ewe hâkimiyetindeki bölgenin bütününde birbirine benzerdir. C. Riviere'in çok iyi belirttiği gibi, soya özgü bir kültler sistemi (Tro'ların sahneye koyduğu) ve Fon ülkesinden ve onunda ötesinde, Yoruba ülkesinden gelen (Yo-ruba *orifa*'larımn mirsaçıları *vodun* ların (Fon) sahneye koyduğu) erginleme

manastırları sistemi bu bütünlük içinde büyük bir olasılıkla iç içe geçer. Her türlü yayılma ve karşılıklı iletişim, bu bütünlük içinde indirgenemeyecek olan bir çift değerliliğin (eril/dişil, tekil/ çoğul) etkilerini ikiye katlar.

8

Haritadaki numaralandırmanın, haritayı çizenin mantığından başka bir mantığı yoktur. Bu tarz bir numaralandırma manastırların katalogunda da, bu katalogu daha anlaşılır kılmak için vardır ama bölgelerin ayrılmasıyla birebir oturmaz.

Bazen etnologlar iyicil ve kötücül cinlenme ayrımı yaparlar. L.-V. Thomas ve R. Luneau’nun (1975) aktardığı gibi, Malavvi ve Zambiya’daki Thongalar, düşmanları Zuluların atalarının ruhları tarafından saldırıya uğramaktan ve onların içlerine girmesinden korkarlar; bu örnek, birçok toplumda kötücül büyücülere atfedilen ve bazen sonu gerçek kimlik değişimlerine vardığı söylenen cin sokma (adorcisme) pratiklerine çok benzer. Ayrıca, bu şekilde, insanlar, büyücüler, atalar ve tanrılar arasındaki bağ kopmaz ama yine bu şekilde iyicil/kötücül karşıtlığının göreli bir değişmezliği ortaya çıkar. Kimi durumlarda, bir hastalığın, bir insanın saldırısına mı bağlı olduğu yoksa tanrının bir işareti mi olduğu konusunda tereddütler olabilir. Bazen tanrıya (doğası gereği değilse de) işleve gereği yakın görünen atadır. Bu şekilde, Doğu Togo’daki Guin ve Mina bölgelerinde manastırların nüfusunun artmasının nedeni olan hastalık çoğu zaman, bir tanrıya, ona bir sunak ya da bir manastır adayan baba soyunun kızlarını ya da kızlarının kızlarını çağıran bir tanrıya, ama kimi zaman da yerini daha sonra çok iyi seçilmiş kendi soyundan olan bir kıza bırakacak olan ve hatta yeni çağrılan kişinin içinde yeniden doğan bir kadın ataya atfedilir. Bu durumda, Fa kâhininin, incelemelerden sonra nedenini ve anlamını bulacağı işareti, geleceğin kadın erginine gönderen ya tanrı ya da atadır. Cinlenmenin ya da karmaşanın ilk belirtisi olan hastalık hem işaret hem de tehdittir, hem buyruk hem de vaattir: saygın olan bir başkasının, geleceğin kadın ergininin bedenine girdiğinin ve onu daha da hasta edebileceğinin işareti; eğer buyruk anlaşılmışsa durumun düzelmesini sağlayacak bir tedavinin vaadidir.

Hepsinde, iyicil ile kötücülün birleşmesi temelde, ritüel etkinliğin insanın yararına olacak şekilde yeniden oluşturur gibi göründüğü tanrısal çift değerlilikten ileri gelir. Erginleme, olası sonuçlarından biri cinlenme olan bu tedrici yeniden oluşturmanın yollarından biridir. İçine girilen birey, tanım gereği çifttir ve bu ikiliği sergiler: sunduğu görünüm (yalnız bir cinlenme düşüncesinin pagan dinlerinde anlamı yoktur), bir bedenin bütünlüğünde cinsiyetlerin tamamlayıcılığını dile getirmeyi başaran bir çiftin (binek hayvanı ile binici) görünümüdür. Erginleme, bu dile getirmeye olanak yaratır. Böylece, Jacqueline Monfouga-Nicolas’nın (1972) Bori haussa’da yaşadığı deneyimlerinden birinde, daha önceden ergin olmuş Bori kadınlarının, tahrik edici davranışlar, sözlü saldırılar, cinsel birleşme

taklitleri yapmak ve, daha doğrusu, kendi kendilerine, erginleme adayının önünde, kadınlar arası cinsel edimin temsilini oynamak için her zamanki korunaklarından çıktıkları görülür. Çiftleşme taklidi yapıp ve aynı zamanda müziğin, cinsiyetlerin farkı ve karışıklığı ile almaşıklaşan çağrışımlara sürüklediği erkekleri baştan çıkartacak biçimde ikişerli danslar yapmadan önce, ayinin sorumlusunun sorduğu sorulara sırasıyla şöyle cevap verirler: “Ben kıçım, ben kamışım, ben vajinayım, ben taşağım, ben ‘hepsini taşımak gerekir’im” (s. 126).

Yasaklara uyma, tanrının içe girmesinin, tanrının gelişine ve varlığına katlanmaya olanak sağlayan gücü edinmenin gerekli bir koşuludur. Erginlemenin bir üst seviyesinde, perspektifler tersine döner. D. Zahan, Bambara Kore’sinde ilerlemenin sonunda, eril kişiliğin, göreceli olarak dişilleşmiş olarak takdim edildiğini ve öyle düşünüldüğünü belirtir; Dumezil'in, insanların, kimliğini yadsıdıkları tanrıların karşısında yalnızca bir sözden sakınması *(“sive deus, sive dea”)* olarak görmek istediği bu cinsel çift değerlilik, birçok kozmogoninin kökeninde vardır ve birçok kültürde, tanrısal kişiliğin karakteristiğidir. Ancak yasaklara uyarak içe alınan “tanrısallık”, kendini ancak çift değerlilikte doğrular ve ancak yasak çiğnenirse kendini açığa çıkarır.

Bu ilke, yalnızca cinsiyetler ayrılığına değil, daha geniş anlamda, iyicil ve kötücül, yaşam ve ölüm, insanlar ve tanrılar arasındaki farklılığa da uygundur (Borilerde, simgesel ölüm, “kara” tanrılarm içe girmesi ve bunların dışarı atılması, ölüm ve kötülük her şeyden önce ritüel müzakerenin bir nesnesi olarak ortaya konulduğundan, “ak” tanrılara kavuşmadan önce gelir). Ne var ki “tanrısal” boyutun ve yasak ile yasağın çiğnenmesi arasında oynattığı oyunun, yalnızca toplum halindeki insanlık bakımından anlamı vardır, uyulması, toplumsal yaşamın temeli olan bir farklılıklar sisteminin, yasaklarla tanımladığı da bu aynı boyuttur. Erginleşim, görünüşte, en azından ritüel zamanı süresince, kartları karar, çünkü kutsadığı hiyerarşinin kurucusu olan farklılıklar sistemiyle oynar. Ama her güç pozisyonuna (doğa ile özel bir ilişkiyi doğrulayan, insanlar üzerindeki güç) tamamlayıcı bir erginlemenin gerekliliği karşılık gelir. Yağmurun efendisi, yerin efendisi, savaşın efendisi, kral, hepsi yasaklarla doludur ama yasakları ölümlülerin çoğunun yasakları değildir. Tersine, başkalarına uygulanan bazı yasaklar, krallık ensestinde olduğu gibi, onları

her zaman ilgilendirmez ve hatta tersine yönergelere dönüşür. Kurumsal çark, iktidar sorumlularının diğerleri gibi bireyler olmadığını telkin etme eğilimindedir: diğerleri gibi doğmamışlar, simgesel ölümü tecrübe etmişlerdir, diğerleri gibi ölmeyecekler, toplumsalı oluşturan farklılıklarda egemen olan mantıktan başka bir mantık gereği kendi kendilerini takip edeceklerdir. Bununla birlikte güç mantığının yalnızca bu farklılıklar açısından bir anlamı vardır ve bu mantık anlaşılmaz ve akıl almaz bir biçimde, doğal bir gereklilik olarak sunulur: Tanrıların varoluşunun da temeli bu aynı mantıktır.

Bu mantık, yerleşmiş farklılıklar (cinsiyet, kuşak, soykütüksel durum farklılığı) düzenine saygı göstermeyip, bizzat kozmogoni mitlerinin, cinsel çift değerlilik ve ikilik izlekleriyle yalnızca çok eski bir taslağını çizdiği ilk ve çoklu birliği yeniden kurmaya yönelen her sapkın pratik, tanrısal istek kılıfı içine sokulabildiğinden (Sade söz konusu olduğunda “tanrı markiz”) tanrısaldır.

Kahramanlar ya da Anlamın Keyfiliği

“Kahraman” terimi, mitoloji (dolayısıyla din antropolojisi) ama aynı zamanda ahlak ya da siyaset ve hatta tiyatro ve daha genel anlamda edebiyat söz dağarcığına ait bir terimdir. Bir terimin kimliği neyi gösterir? Homeros ve Sophokles’in kahramanlarının, Prometheus’un ve ikinci dünya savaşının kahramanlarının, Afrika masallarının hilebaz kahramanlarının ve *Vahşi Mücadele’deki* Kirk Douglas’ın, Rodrigue, Julien Sorel ve Platini ya da Altın Post veya Kutsal Kâse kadar büyüleyici ve ulaşılamaz olan bir dünya kupasının mutlu ya da mutsuz herhangi bir kahramanının ortak noktası var mıdır? Metafor nerede başlar ve nerede biter? İlk sorumuzu soralım.

Kahraman mı yarı tanrı mı? Mite dönelim. En azından, mit kahramanlarının iyi ailelerden geldikleri söylenebilir. Theseus, Poseidon’un kızı, Daidalos, Atina kraliyet ailesi ile akraba ve Athena’nın öğrencisidir; herkes, Ariadne’nin, kız kardeşi Phaidra gibi Minos’un kızı olduğunu bilir, Minos ise Jüpiter’in oğludur. Tragedyanın yerini aldığı mitten efsaneye tanrısal soy haklarını hep elinde tutar; Akhilleus tanrıça oğludur. Bu kahramanların hepsinin, kendi dünyalarıyla tanrıların dünyasının adeta sürekli iç içe geçtiği bir evrende, onları tanrıların dünyasından uzak tutsa

da bir hattın aynı tarafında yer aldıklarını belirtmek gerekir. İnsanların tanrılara benzemesinden daha çok, tanrılar insanoğlunun tamamlanmamış bir figürüdür ve tanrısal belirsizliğin ve üstbelirlenimin ortaya koyduğu hayvanlıktır; Poseidon, ondan kurtulmak için bir kısrağa dönüşen Demeter'i etkilemek için kendini bir aygıra dönüştürür; Zeus ölümlüleri etkilemek için sırasıyla kartala, boğaya, kuğuya, güvercine ya da altın yağmuruna dönüşür. Bu açıdan, kahramanın ortaya çıkışı insan imgesini yerine oturtur. Yunan kahramanları tümüyle insan yüzlüdür. Bu temel bilgi, farklı mitolojilerin tanrısal boyuta ve dünyevi olana az çok yakın olan tarihsel figürlerini, tanrı figürünün özünde var olan değişkenliği ve belirsizliği sergileyip sergilememelerine göre anlamaya ve sınıflandırmaya yardım edebilir.

İnsan dünyasının yaratılmasının çağdaşı olan ve tuhaf bir biçimde bazı mitlerde adeta hem bu yaratılıştan önce var olan hem de onun sonucunda ortaya çıkan kahraman figürü, sanki toplumsalın bu figürdeki her şeyin ifade ettiği parametreleri, çok düzenli ve sapasağlam bir toplumun sınırlarını saptamayı başaramamışmış gibi, bozulur ya da farklı çoğul ve değişken bir biçimde yeniden oluşur. Siluetini biraz aşağıda anlatmaya çalışacağımız, Winnebago kabilesinden "Hergele" (Fripon) Wakdjunkaga, bu uç kahraman biçimine bir örnektir; sürekli değişim halindeki silueti, hayvan doğası (çok alışık olduğu ve hatta kardeşlik bağları olan bir doğa) ile zorlukla bütünleşmeye çalıştığı bir insani ve toplumsal doğa arasındaki tuhaf ara dünyada sık sık kendini gösterir ve hatta bazı açılardan uygarlaştırıcı bir kahraman olarak ortaya çıkar. Fetişist ve androjen olan Wakdjunkaga, penisi, anüsü ya da dişilik organıyla ilişkiye girer, onları hırpalar ve onlardan kurtulur; sahip olduğu bir beden değil çok fazla sayıda organdır, bir araya getirilemez ama her şeye ve herkese benzer. Ama bu düzensizlikten, bir gereksinimin belirtisi ve işareti doğacaktır; tümüyle insan suretinde olan ya da olmayan kahraman figürünün kendine çeki düzen vermesini ve anlam kazanmasını sağlayan toplumsal düzen ya da yasa gereksinimi. İster yasa koysun isterse sonuçlarına maruz kalsın kahraman yalnız kendi kendisiyle vardır. Bir durumda gerçeklik gereksinimi (tanrıların gerçekliği), başka durumda da anlam gereksinimi (kahramanların anlamı): aslında kahramanlara kültürel demek yerinde bir adlandırma olabilir, ama bununla, temelini ortaya koymadıkları bir gereksinimi dile getirirler - bu temel, tanrılar ve kozmogonik başlangıçlarla ilgili olarak,

onlardan doğan düzen ilkelerinin reddi ya da tuhaf ve kışkırtıcı bir biçimde aşağılanmasıdır.

Tanrılar gibi, ama onlardan daha çok, insanların tarihini simgelemeye ve düzenlemeye, bir parçasını uzam ve zamana yerleştirmeye, sanki insanların tanrılarla ve ölümle ilişkisini düşünmek için bir aracı gerekiyormuş gibi, bu tarihe bir anlam ve gereklilik katmaya, saf bit süs olamayacak biçimde çağrılıp, insanların tarihini, tanrıların tarafında ve bazen de onlara karşı yapan kahramanların (kahraman ya da yarı tanrı) tanrılarla birlikte içinde yer almadığı çok az mitoloji vardır. Mitoloji kahramanları sorun çıkarıyorlarsa bunun nedeni öncelikle tanrısal dünya ile, bu tür bir ikili kullanım (tanrılarla) yoluyla bir arada olmalarıdır; bu da onlara tam olarak Durkheimci bir toplum görüşü yakıştırır. Belki, sorun, tanrılardan farklı olarak, dünya düzeninden (doğadan), toplumun doğuşuna nazaran daha az bahsetmelerine bakılırsa daha iyi anlaşılır. Başka bir sorun da kahramanın trajik boyutuyla kendini gösterir; toplumun mucitlerini betimleyen terimi toplumun çelişkilerinin cisimleşmiş hali olanlar için de kullanıyoruz; Yunan tarihi, kahraman çağının şu iki dönemini ayrıcalıklı bir kesinlikle ortaya koyar; mit dönemi ve tragedya dönemi; ama bu kesin değildir; mit dönemi ve tragedya döneminin, toplumlarının gerçek tarihinde de bir arada var olup olmadıkları belirsizdir; öyle ki mit ve tragedyanın birbirine karşıt kahraman figürleri kendi gerçeklerinin ne olduğuna dair soruyu farklı farklı ortaya koyarlar: Tarihsel gerçek mi antropolojik gerçek mi?

Çağımızın beklenmedik olaylarına hâkim olmaktansa, bunların karanlık yönlerini ve yarattığı sıkıntıları yansıtan, kişiliksiz bir banalliğin anonimliği içinde eriyemediği ya da bazı “popüler” romanlarda olduğu gibi eylemin kazandırdıklarından ödünç aldığını insan gerçeğinde kaybetmediği zaman ölümlülerin çoğunun özdeşleşmesine daha rahat bir biçimde uygun olan ve görünüşte daha modern bir kahraman figürü olan romanesk kahraman figürünün ortaya koyduğu da benzer bir sorudur.

Mit, tragedya ve roman kahramanları, indirgenemez biçimde farklı olan tarihsel dönemleri, anları ve yerleri yansıtırlar ya da özetlerler mi? Ya da üslupların, türlerin ve toplumların çeşitliliği bir kenara konulursa, kahramanların takındıkları tutumlar, simgeledikleri belirsizlikler ve dile getirdikleri sorgulamalarda ortak ya da birbirine yakın bir şey bulunabilir

mi? Başlamadan önce, bu sorunun, sözlü bir gelenekten yazılı bir edebiyata geçiş sorunsalıyla kesiştiğini göz önünde tutalım; kahraman kişiliğin edebi boyutunu açıklarken, mit, tragedya ve romandan oluşan üç kategorinin kendi başlarına kavramın tüm potansiyelini ya da terimin tüm değişkelerini kapsayıp kapsamadığını kendi kendimize sormamız gerekiyor; çok teknik bir biçimde edebi açıdan, efsane ve komedi kadar farklı türlerde, düğüm, "kahraman" çevresinde ve ondan başlayarak kurulur ve oluşturulur; gerçek yaşamda, hikâyenin, kahramanlannı yani bazen kahraman boyutuna erişmek için ölmeleri yeterli olan kahramanlarını üretebilmesi için biraz hızlanması yeterlidir (ölenler için yapılmış anıtlarımız, çoğu zaman kahramanlarımıza adanır, bu hem ata hem de şehit kategorisini birbirine yaklaştırır); siyasi davalar, rejimler ve devrimlerin de kendi kahramanlan vardır; kahramanlar bu mertebeye öldükten sonra veya kamu hayatından şu ya da bu nedenle el ayak çektikleri zaman yükselirler; ama daha bayağı ve daha sıradan aktüalite ve hiç değişmeyen banallik de referans olmaktan çıkıp kahramanlığa dönüşür; öyleyse gözde şarkıcıları, sporcu şampiyonları ya da ünlü aktörleri bu kategorinin dışında tutan nedir? Afrika ya da Kızılderili mitlerinin uygarlaştırıcı kahramanından Western kahramanlarına, belirli bir düşünsel devamlılığın, sonu, hiçbir şey ifade etmeyecek kadar yaygınlaşmış bir kavramı zihinlere yerleştirmekten daha çok, her toplumun kendi tarihini, onunla özdeşleşmeksizin sorgulamaya çalışmasına olanak sağlayan simgeleştirme türlerinden birini ortaya koyanı yüceltmesinin daha olası olduğunu dışlamamak gerekir; bir düzenin ve bir karşı düzenin, bir gerekliliğin ve bir sorunun, düşünülebilirin örneğinin ve imkânsızın modelinin aynı anda bir bireysel figürde özetlenmesi önemlidir.

Aydınlıktan uzak olma ve yalancılık erdemlerini sadece bazı toplum türlerine uygun gören belirli bir Marksist geleneğin ideolojisinin tanımlamasının ya da bir toplumun kendine özgü düşselliğini her koşulda aynı şekilde yorumlamakla yetinen kültüralist simgesellik anlayışının ötesinde, kozmogonik ve uygarlaştırıcı ya da tarihin ve kültürün (ama hâlâ daha insani bir sorunsalın) simgeleri olan kahramanların varoluşu, bizi, güç biçimlerinin döngüsel çizgilerini ve toplumsal düşüncesinin düşünsel sınırlarını sorgulamaya itiyor; eğer her toplum kendini bir düzenle tanımlıyorsa, bu düzen açısında onu kuran insanlık yine de bir skandal olarak kalır; toplum ve birey zıtlığı bu skandali bir çeşit açıklama biçimidir

ve buna en iyi örnek kahraman figürleridir (bireyin doruğu ve yadsınması, toplumun doruğu ve yadsınması).

M *it ve Kahramanları*

Mit genelde, masaldan ya da fabldan farklılığını tam olarak kurucu karakterinden alan türeyişler anlatısı olarak tanımlanır; türeyiş anlatılarında (kozmogonik ya da tarihsel mitlerde) tannlar, kahramanlarla iç içe girer ama nadiren tek başlarına müdahil olurlar; hiç kuşkusuz tanrı olmayan ama tanrılara yakın bir canlının varlığı kozmolojik düzenle insanların düzeni arasında bir aracılık kurmaya yarar; ama söz konusu olanın, kopuş durumunda çok özel bir aracılık olduğunu belirtmek gerekir. Adem, Prometheus, Dogon kabilesinden Ogo, bir beşeri düzen düşüncesini oluşturan bir kopuş geçmişini simgelerler; sanki insan aklının, toplumsalın kurucu farklılıklarını oluşturmak için kendine bir başlangıç edinmesi gerekiyormuş gibi her şey ayrı ayrı toplumlarda geçer; toplumsal düzenin işlemesinde farklılıkların ve farklılıklar sisteminin rolünü geriye dönük olarak anlamaya olanak sağlayan, insanların toplumundan önceki, farklılığın olmadığı halin çağrıştırılmasıdır. Toplum, kültüre geçişle tanımlanır ve tamamlanır. Bu gerçekleşen ilk kopuştur (doğa-kültür) ve kendini farklı biçimlerde gösterir; cinsiyetlerin, nesillerin, ölümlünün ölümsüzden, izin verilenin, buyrulanın ve yasaklananın, pişmişin ve çiğin vb. birbirinden ayrılması. Bu farklılıklar kazanım olduğu kadar felakettirler de, çünkü insanların tarihi, sadece, artık çoktandır tanrı olmasalar da ilk günahlarının ötesinde ilk farksızlıktan bir şeyi (toplumsal işaretin temel keyfiliğinin bir kalıntısı olarak) her zaman koruyacak olan kahramanların eyleminin sonucu olan, mutsuzlukları ile yaratılır.

Bazı tanrıların, anlatıldıkları efsanelerin versiyonundan versiyonuna cinsiyetlerinin değişebildiğim ya da erdişiler olarak gösterilebildiklerini daha önce belirtilmiştik. Yoruba ya da Dahomen panteonları gibi bazı panteonlar bu açıdan çok açıklayıcıdır; ama kozmosu oluşturan temel unsurlar ile birbirinden çok farklılaşmış tanrısal figürler arasındaki bağın kopması söz konusu değildir ve bu açıdan kahramanlar ve tanrılar arasında da köklü bir farklılık yoktur. Dogon ikizleri, insan çiftinin çok iyi prototipleridir, ama nesiller arası farklılığın henüz var olmadığı cinsiyet farklılıklarının ise yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı ilk hali gözler önüne

seren bu çiftin hikâyesini anlatan da mittir; şüphesiz bu konuda, mitik boyutu ritüel boyuttan ayırmamak ve çok sayıdaki cinsel tersine dönüş ritinin, kahraman geleneğinin kendi öz malı olan, cinsiyetlerin aynlmasına dair bilme-bilmeme durumuna karşılık geldiğini hatırlatmak gerekir. Bu konuda, Yunan tanrısı Hermes gibi, bazılarının görevi tanrılar arasında ve tanrılarla insanlar arasında aracılık ve elçilik olan Benin tanrılarının (Dahomen kabilesinden Legba ya da Togo versiyonunda Avrekete), bir yanda cinsel açıdan çift ya da karşıt değerli olarak gösterildikleri, diğer yandan ise, cinsel tersine dönüşün, dinsel ve politik yaşamın "olağan" düzenini tartışmaya açmanın hareket noktası olduğu kültlerin ve ritüellerin konusu olduklarını belirtmek gerekir. Erginleme kavramı ile ilgili olarak ve Mircea Eliade ile birlikte, tersine dönüş sahnelerinin, Yunan mitolojisinin bazı kahramanlarının yaşamlarının önemli kısımları olduğunun da (Omphalos'un dizi dibinde yün eğiren Herakles) altını çizmek gerekir.

Pierrette Desy (1978) "Kızılderili erkek-kadın" ile ilgili bir makalesinde, Amerikan edebiyatı uzmanlığını da kullanarak, uygarlaştırıcı kahramanların sürekli cinsiyet değiştirdiklerini tam yerinde hatırlatıyor; Winnebago kabilesinin düzenbaz kahramanının ya da Mandan kabilesinin kahramanının sonlarının gelmesine yol açan değişim konusundaki bu yatkınlık kuşkusuz cinsiyetler arası zıtlığı azaltmak girişiminden daha çok şeyi simgeler. Pierrette Desy, Tewa kabilesinde, erginleme merasimlerinde, her çocuğa (erkek ya da kız) erkek mi yoksa kadın mı olduklarının sorulduğunu ve cevap olarak ilk seferde "erkeğim" ikinci seferde ise "kadınım" demelerinin istendiğini anlatır. Burada söz konusu olan şüphesiz türeyiş mitinin bir ritüel sahnelenmesi olduğu kesindir; esasında Tewa türeyiş mitinde, erkek-kadının rolü birincildir; rivayet edildiğine göre, başlangıçta büyük bir gölün suyunun altında yaşayan Tewalarda, erkek-kadın kültürel kahraman Kanyotsanyotse, toplumun türeyişinin farklı epizotlarının tamamlanmasını sağlayabilen tek varlık olmuştur. Ama sahneyi, ilk cinsiyet zıtlığının geri çağrılması (ya da bu konuda dua edilmesi) olarak değil daha çok cinsel bölünmenin ilk halinin geri çağrılması olarak ve bu açıdan da bir geri çağırma değil de daha çok çağrıştırma olarak yorumlamak yerinde olur. Tüm erginleme ritleri ve, bu açıdan onlara çok benzeyen giriş ritüelleri, cinsel tersine dönüş unsurları içerir; Bori hausa konusunda bunu göstermiştik; buna, ritüel etkinliği incelerken döneceğiz, ama artık, bu tersine dönüş unsurlarının, farklılık olmadığı varsayılan bir ilk halin basit

bir biçimde geri çağrılmasından daha çok toplumda şu ya da bu sıfata erişenler için kahraman boyutuna ulaşmaya dair simgesel bir girişim olup olmadıklarını sorgulayabiliriz.

Şu an için, mitlerde kahramana atfedilen simgesel işin özü olarak görünen, cinsiyetlerin, nesillerin ve akrabalık ilişkilerinin farklılığı-fark-sızlığı konusundaki oyun en dikkat çekici olgu olmayı sürdürmektedir. Androjenlik, cinsel değişkenlik, ya da homoseksüellik, ikizlik, ensest ve bedensel üremelerin ilksel farksızlığı; bu konuların her biri, kültürel kahramanın tarihiyle farklı oranlarda ilgilidir; bu açıdan, Irokualar, Na-vajo, Hopi, Zuni türeyiş mitlerinin, Sahel Afrika'sının ve orta Afrika'nın mitlerini hatırlatmaması söz konusu değildir. Aynı şekilde, tersine dönüş ayinleri ve bunlann sahneye çıkardığı kişilikler (ritüel soy tarılan çiftkişilik-liler, rahipler, erginler, ergin olacaklar), gülünçlüğü simgelemekten uzak, kahramanların, işaretini taşıdığı ama aynı zamanda kopuşunun etkenleri de olduğu ilk ayrımsızlık zamanına gönderme yaparlar.

Bu açıdan henüz insan olmayan ama insanlann yeryüzüne yerleşmesine öncülük eden ayrıca onların arasına karışmak istemeyen, insanlardan aşağıda ve onlardan üstün, sürekli aldatılan düzenbaz kahraman Trickster ya da kutsal Hergele, Paul Radin'in deyimiyle tüm kültürlerde karşılaşılabilecek bir kişiliktir. Winnebago kabilesinden Wakdjunkaga'ya denk olarak, diğer Kızılderili kabilelerdeki Tavşan ya da Marcel Griaule ve Germaine Dieterlen tarafından incelenen Dogon Kabilesinin soluk Tilki'si sayılabilir. Paul Radin, Charles Kerenyi ve C. G. Jung (1958) tarafından sistematik bir biçimde incelenen Wakdjunkaga üzerinde biraz daha duralım. Paradoksal bir kişiliğin (cinsel anlamda çift değerli, sürekli bölünen ve parçalanan) çok göreceli bütünlüğünde, kahraman kişi ve hergele kişi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır; uygarlığın türeyişi, kurnazlıkları ve şaklabanlıklarıyla birlikte bunların kaçınılmaz sonucu olan başarısızlıkları da rivayet edilen bir varlığa atfedilmiştir. Bunun dışında, yine de, Hergele'nin maceralarının en önemli olayının, Yeryüzünün Yaratıcısının onu bu dünyaya gönderme -deki amacını aniden hatırladıktan sonra, Missisipi kıyılarına yerleşecek insanlara yeryüzünü hazırlamayı başarması olduğu görülür. Son yemeğini yediği yere kıçının izini bıraktıktan sonra Missisipi ve Missouri nehrine karışan Hergele, okyanusa sonra da gökyüzüne ulaşır; tanrısal özüne döner; bununla birlikte, dünyanın

yaratılması zamanında, başlangıçta ne havyan, ne insan, ne de tanrı olan bir melez varlığa dönüşmesi için tanrısallıktan uzaklaşması gerekmiştir. Bu durumda, toplumun inşası yalnızca tanrının keyfiliğine indirgenemez gibi gözüküyor ve C. Kerenyi, kutsal Hergele'nin miti ve Yunan kahramanları arasında kurduğu paralellikte, bir taraftan kültürel kahramanın sürekli olarak hatalı, mutsuz hatta tembel ve açık bir biçimde hayvani yanının diğer taraftan da tanrısallığa büyük yakınlıklarının altını da çiziyor. Prometheus ve Hermes birbirlerine çok benzerler. Prometheus, Wakdjukaga'nın bencil ve düzenbaz yanına sahip değildir, ama Prometheus'dan önce ateşi ve kurbanı icat eden Hermes bu ciddiyetten uzak kayıtsızlığı içinde taşır. Prometheus'a gelince, figürü bir şekilde ikiye bölünür. C. Kerenyi'ye göre hem Prometheus hem de Epimetheus'tur; yaptığı her şey bir belaya davetiye çıkarır: İlk kurbanın başarıya ulaşmasından sonra, Zeus ateşi ölümlülerden geri alır; Promet-heus, cezasını çekmek pahasına ateşi tanrılardan çaldıktan hemen sonra insanlığa geri verir; aptal, şaşkın (Pandora'nın kutusunu tannlann hediyesi olarak kabul etmiştir) kardeş ve çift Ephimetheus, kurnaz ve kurucu kahramanın tersine tümlemesi olarak kalır. Tersine dönüş, cinsel değişmezlik ve türe yönelik belirsizlikler olgularına bağlı olan bu karşıt değerlilikte, C. G. Jung, "kendi evriminde hayvansal düzlemi daha yeni terk etmiş bir psykhe'ye denk düşen, hiçbir *bakımdan değişmemiş bir insan bilincinin sadık imajını*" keşfetmeyi başarır; bu durumda, Hergele'nin yaşamının gülünç epizotları, Amerikan Yerlilerinin (ve diğerlerinin) uygarlıklarının geçtiği eski ve aşağı hal konusundaki geriye dönük vizyondan doğar. Ama Hergele mitinin "uygarlığın en yüksek zirvelerine" kadar ayakta kalması, onu tarihsel bir kalıntıdan başka bir şey olarak görmeyi zorunlu kılar; Jung'un *gölge* olarak adlandırdığı, bilinçaltına (kolektif ya da bireysel) yerleşmiş karşıt eğilimler biçimi.

Ne var ki ilk kahramanlık zamanı, insanın tanrılara karşı olduğu bir zaman olduğundan, hem önemlidir hem de önemsiz. Hıristiyan miti toplumu inşa eden bilme arzusunu insanlara, çalışmayla, cezayla ve ölümle ödeten tek mittir; birçok Afrika mitinde (örneğin Denişe Paulme tarafından *La M ere devorante* (Parçalayan ana, 1976) adlı kitapta derlenen masallardaki mitik unsurlar ve özellikle bu eserin "Batı Afrika'da ölümün özü üzerine iki konu" başlıklı beşinci bölümündekiler düşünüldüğünde) insanlar ölümü, ona, sınırlarının ve yazgılarının bizatihi ölçüsü olarak maruz kalmadan önce isterler; ölümün ve onunla birlikte bilinen ve tanınabilen yegâne insan

toplumunun ölümünün belirmesine (fetih ya da batış) yol açan henüz ölümlü olmayan bir insanın merakı ya da sabırsızlığıdır; miti yaratan da bizzat budur. Ama ölüm genelde, kurucu bir ihlalin, düzenleyici bir hırsızlığın ve örneğin ateşin kazanılmasının cezası olarak sunulur; Helene Clastres ve] acques Lizot (1978), Levi-Strauss'un *Le Cru et le* cuit'deki (Çiğ ve pişmiş) analizlerini belirgin bir örnekle açıklarken Yanomamilerdeki ateşin kaynağı mitinin aynı zamanda bir ölümün kaynağı miti olduğunu gösterirler. Bu mit, tıpkı diğer aynı türdeki mitler gibi, "insanların atalarının" zamanına konumlanır; Yanomamilerin ataları hayvan isimleri almışlardır; Yanomamiler, aralarından biri, Lyomarithavve (Kara sinekkuşu), ateşin sahibi olan ve onu ağzında saklayan Caiman'ı güldürmeyi başarıncaya kadar ateşi kullanmayı reddederler ve yemekleri çiğ yerler; kahkahâlâr atan Caiman ateşi ağzından düşürür ve Yanoma-miler ateşi ele geçirirler. Caiman'ın laneti ("artık ölümsüz olmayacak ve yanacaksınız") onlara bu andan itibaren bir insani ve bir de kültürel boyut verir; ölümlülük ve ritüel yamyamlık.

Böylece Prometheus ilk günahın muzaffer ve suçlu imgesi olarak kalır; Rene Girard'a göre, karşıt değerli kültürel kahraman kurban edilmesi, şiddetin sona ermesi ve toplumsalın düzenlenmesi için gerekli olan günah keçisi kurban kişisinden çok uzak değildir; bu konuda daha sonra iki açıklama yapacağız.

Mit kahramanları, mit, türeyişlerden bahsettiği için, atalarınkine yakın bir kategori teşkil ederler; az çok kurgusal olan bir soykütüğünün, bir güncel toplumsal birliğin kökenine kesin olarak yerleştirmesi ve gerçekten mitik olan unsurlarım, uzmanlar tarafından sınıflandırılmaya ve yorumlanmaya çalışılacak bir tarihe geçirebilmesi mümkün olan klan ya da kabile atalarının durumu da buna tam olarak benzer; bu durumda benzerlik, tanrı, kahraman ve ata kavramlarının yakınlığını gözler önüne serer; Togo'daki Mina kabilesinde, ata kültleri yalnızca, atalarından biri savaşta bir adamı vurmuş (ya da esir almış) soylarda anılır; bu ata, bu ilk ata, genelde klanın ya da soyun yaşadıkları yere yerleşmelerinin kökeninde olan atadır; ona adanan kült *vodu* lara, gerçek anlamıyla tanrılara adanan kültlerin yapısına (sunaklar, saçılar, kurbanlar) yakındır ve bazı durumlarda söz konusu olan, *vodu* kökenli bir atadır. Mitin ve tarihin sınırında (ama bu sınır burada özellikle anlamlıdır) yerleşme ya da köy inşa etme anlatıları Afrika'da çoğu

zaman, geçiş figürleri de olan kahraman figürleri ortaya çıkarır. Örneğin Akan geleneğinden esinlenmiş, hepsi birbirine çok yakın olan, bununla birlikte Fildişi Sahiline yerleşmiş toplumların toplumsal ve kültürel çeşitliliklerini gözler önüne seren anlatıları hatırlayalım. Konularından biri kuşkusuz, bugünün gerçekliğini geçmişteki bir birliğin ve ortak bir kökenin doğrulanması üzerine kurmak olan savaş anlatıları, kaçış anlatıları, birleştirici anlatılar vardır; ama bir ölçüde de olsa hepsi “ideolojik hale getirilen” bu anlatıların gerçeklik payı da vardır. Fildişi Sahili lagünlerindeki kavimlerin çoğu, ortak dava için çocuğunun kurban edilmesine izin vererek kurbanı yücelten ve böylece soyun ve mirasın anneden kıza aktarılması olgusunun nasıl ortaya çıktığını gözler önüne seren, şefin kız kardeşi kraliçe Pokou’nun, Baul epizodunu kendi göç ve kuruluş geleneklerinin içine sokarlar. Bu epizot kaçan grubun geçmesine izin vermek için bir çocuğun kurban edilmesini zorunlu kılan bir nehrin kıyısında geçer. Ama hangi nehir olduğu çok iyi bilinmeyen (çoğu grup için söz konusu olan Bandama’dır) bu nehir aynı zamanda mit ile tarihin sınırını oluşturur. Tabii ki gruba bir başlangıç ya da daha belirsiz bir biçimde bir göç yönü (doğudan ya da güneydoğudan geliniyordu) verilir ama, nehri geçtikten sonra, bir toprak, bir alan belirir; o zaman anlatıya (ya da kaçışa) bir sınır koymak gerekir; kozmogoniyi ve ardından göçün anlatısını, hem mitik kahramanların sonuncusu hem de tarihsel kahramanların ilki haline gelen bir kahramanın sonuncu ve düzenleyici hareketiyle ortaya çıkan ve grubun aylak aylak dolaşmasına bir son veren bir “çokluduğum” (poigonie) takip eder. François Verdaux (1981) iki Aizi “kenti”nin (Nigiu Assoko ve Alaba) kuruluş anlatılarını analiz ederken bu kopuşun önemini çok iyi gösterir; sonunda tabii ki bir zafer kazanılan göçün son savaşı, bir durumda Adyukruların doğaüstü panterini yenen bir kadının, diğerinde ise kendisini kovalayanların gücünü sihirli gücüyle tüketen bir savaşçının işidir; her iki durumda da son savaş coğrafi bir alana yerleşmiş ve coğrafi alanın ve toplumsal alanın (soyağacı) belirgin biçimde gözler önüne serdiği bir tarihin başlangıcının işareti olmuştur;

“Açık bir biçimde birinin yeri Güneydoğu diğerininse doğu olan iki mitten biri, özel bir tarihin başlangıcını, diğeri de tarihsel zamanların doğuşunu simgeler. Bir cehennem ve bir cennet yıkılırken mitler tamamlanır ve uzamdaki yerleri bugünkü Aizi’nin coğrafi sınırlarına karşılık gelir” (s. 74).

Kahraman, bir uzamı ve düzeni bir hareketin yerine ikame ettiği için doğal olarak ilk siyasi figürüdür de.

ikinci açıklama birincinin bir devamı olacaktır; kahraman, çok açık bir biçimde karşıt değerli karakteri nedeniyle karmaşık bir kimlik modelidir; öncesi olmayan bir toplumsal düzenin kökten bir biçimde devrimci olan kurucusu kahraman aynı zamanda toplum-olmayan halin önceselliğine de mümkün olan tek referanstır; öyle ki bu iki kahramanlık kipliği edebiyatta ve insan düşüncesinde bu iki yönün var olmasıyla kendini gösterir. Oidi-pus neredeyse “tersine” bir kahramandır, toplumsal farklılığın kurallarını (soy bağı, evlenme, nesillerin ayrılması kuralları) yıktığı ve onların yerine ayrım gözetmeyen tam anlamıyla adlandırılamayan ilişkiler koyduğundan (burada anlattıklarımız açısından bunun bilincinde olup olmaması çok önemli değildir) mit mertebesine yükselmiş bir mite göre bir kahramandır; onu mutlu krallıktan bilinçli (ve kör) yalnızlığa götüren süreç mitik düzenin bu tersine dönüşünü oldukça açıklar.

Diğer açılardan ve özellikle yazgısını kabul etmesini sağlayan bilinç dolayısıyla Oidipus tam anlamıyla trajik olan bir kahramansal boyutu muhafaza eder. Ama bize çok da uzak olmayan sadizm, tersine dönmüş bir kahramanlık, ahlaki ve dinsel önyargıları bir kenara bırakıp cinsel farklılıklar sisteminin zihinlerdeki sürekliliğini (homoseksüellikle), akrabalık ve nesil ilişkilerini (ensest ve yine muhtemelen ensest olan oğlancılıkla) bu sistemi reddetmenin ve daha genel olarak ereğine (oğlancılık ve, yadsımanın zirvesi olan cinsel objenin öldürülmesiyle) karşı çıkmanın sistematik ve sapkın bir iradesi olarak tanımlanabilir. Modernlik temelde anti-sosyal olarak tanımlanırsa ancak o zaman Sade’ın kahramanlan modern kahramanlar olabilir; kuşkusuz bu kahramanlar daha çok, izine, farklılıklar düzeninin herkese eşit biçimde uygulanmayacağını telkin etme eğiliminde olan siyasal ve dinsel kurumlarda, hiç şüphesiz farklı ve son derece simgeleşmiş kiplikler halinde, rastlanan güç -toplumsalın akıl almaz parçası olan güç- isteğinin zirvesinin somut örneğidirler; sonu Nazi ideolojisine ve ırkçı canavarlıklara varacak bu tür bir ilke, krallık ensesti, erginleme ve geçiş ile ilgili tersine dönüş ritüelleri, gönüllü ölüm ya da toplumsal, kozmolojik veya meteorolojik sorumluların öldürülmesi kadar farklı oluşumlarda da satır aralarında okunabilir. Bu seremonilerde sahneye konulan ve görülen, amaçta çok tematik, kuramda çok işlevselci bir dinler

tarihinin onları indirgeme eğiliminde olduğu *regressus ad uterum* (rahme dönüş) ya da geçmişin basit bir biçimde yad edilmesinden *(in illo tempore*) daha çok, toplumsala bağlanmaksızın mantığına hükmeden ve, doğalmış gibi sunulan bir zorunlulukla, tanrıların, akıl almaz olanın ve gerekli olanın herhangi birinin tarafında yer alan, toplumsal olanın bir öte dünyasıdır. Aslında Sade, tanrı markidir, tıpkı krallığın kendine tanrısal süsü verdiği gibi. Mite dönüş, tersine kahramanlık: gücün sapkın eğilimi.

Destan Kahramanları, Tragedya Kahramanları

Eğer tragedya kahramanları, mit kahramanlarından kökten bir biçimde farklıysa, bunun nedeni kökenleri bir Yasa (Din) öncesine (onu oluşturmak ya da onu kendi çıkarlarına işletmek anlamında) dayanmadığı, ama aynı zamanda, geriye dönüş umudu olmaksızın, bu Yasanın çelişkilerine ve kimi zaman zorlayıcı olan gerekliliklerine maruz kaldıkları içindir. Yasa karşısına yasa koysalar da hiçbir şekilde yasalara karşı gelmezler. Destan kahramanları, bu açıdan, tam olarak, mit kahramanları ya da tragedya kahramanları değillerdir.

Şüphesiz bu bakımdan, Hint-Avrupa destanlarının, Georges Dumezil

(1971) tarafından incelenen ve, eğer öyle denilebilirse, tanrısal özdeğe ve mitik düşünceye yine de daha yakın olan kahramanlarını değerlendirmek uygun olur. Dumezil’in, Mythe et epopee’nin (Mit ve destan) bölümlerinden birinin başlığı olarak kullandığı deyimle “tanrıların oyununun içeriği” olan bu kahramanlar, tıpkı türeyiş mitlerinin uygarlaştırıcı kahramanları gibi, her başarıdan sonra kötücül bir yazgıya, yanlışlığa ya da hataya mahkûmlardır; kimi zaman yersel kahramanların başını döndüren ya da onları kendine çeken mitik kahramanlıklara yükselişlerin başka bir ölçekte habercisi olduğu düşünülebilecek bir tanrılığa yükseliş sayesinde ancak ölüm anında kesin olarak kurtulurlar. Bu şekilde, Herakles’in başarıları üç günah şeklinde (“kahramanın üç günahı” ya da “savaşçının üç günahı”) parçalara ayrılır; bu üç günah farklı yaptırımlara yol açar (Zeus’un düze-ninden şüphe etme delilikle, haksız yere cinayet fiziksel hastalıkla, onur kırıcı zina ölümle cezalandırılır); bu günahlar ve bu suçlar, Herakles’in yaşamında, onun, Dumezil tarafından birbirinden ayrılan ilk iki işlevine (krallık ve savaşçılık) hükmeden iki tannça (Hera ve Athena) ile ayrı ayrı ilişkisine denk düşen sahnelerin

yaşanmasını engellemez. Bu noktada, örnek kahramanlar figürünün esas olarak insanların toplumunun düşüncesini düzene koymaya yaradığı görülür; Yunan kahramanının bir İskandinav kahramanı, Starkadr, ve bir Hint tanrısı Indra (burada da kahraman ve tanrı arasındaki sınır belirsizdir: Herakles, Zeus ve Alkemene'nin oğlu ve Alkemene de Zeus'un torunu değil midir?) ile karşılaştırılması, onların her birinin, yaşamlarına ve yazgılarına hükmeden tanrılarla sürdürdükleri ilişkiler incelenirse daha kolay ve daha anlamlı olur.

Destan kahramanının ana nitelikleri birçok şekilde kendini gösterir. Öncelikle, her kahraman gibi yalnız, kendini yalnızlığa adamış ya da mahkûm olmuş bir varlık olsa da macerasını tek başına yaşamaz; başkalarının bakış açısıyla desteklenen kahramanın kahramanlığı başkalarının gözünde doğrulanır; ona en azından bir sırdaş ya da bir suç ortağı, yani her durumda tanık olacak biri gerekir. Kendisi de bir karakter bir kişilik olan destan kahramanı karar (kendi kararı) anından kaçamaz: Priamos'un şehrinin surlarındaki ve Akhaların savaşçı kalabalığındaki tüm gözler, Patroklos ve Hektor'a, Hektor ve Akhilleus'a, Akhilleus ve Paris'e yönelir. Kahramanların ölümüne çarpıştığı tozlu ova, diğer herkes için sonunda (bir başkaldırı, bir üzüntü ya da bir müzakere anında, insanların engel olunamaz trajikomikliğine sabitlenmiş bir bakış anında) bir ateşkes ihtiyacının kendini dayatacağı bir gösteri sahnesidir. Herkes, Baudelaire'in Geçmiş Yılları (Defuntes Annees) gibi "gökyüzündeki balkonlardan" eğilmiş, vuruşları sayan tanrıların her birinin, kendi payına ve yapabildiği kadarıyla, kendi kahramanı olarak gördüğünü, onları, Kaçınılmazlığın zamanı gelen ve herkesin kabul ettiği yargısı önünde, insanlar gibi, boyun eğdirmeden önce, birbirlerine kırdırtacak biçimde yüreklendirdiğine ve desteklediğine ne kadar inanıyorsa, bu karar verme anında kahramanların, kelimenin teatral anlamıyla, bir şeyin *oyununu sergilediklerine* de en az o kadar inanır, insani ve toplumsal kimliklerini oluşturan, ifade eden ya da koruyan her şeyle donanmış (silah, zırh, geniş anlamda dekorasyon) kahramanların, insan kalabalığının ve tanrılar meclisinin dikkatli bakışları altındaki gösterisi ile, tanrılardan sırlarını aşıran ve onların bakışlarından kaçan gizli ve karşıt değerli bir siluet, insanlardan önceki zamanın hayvanını simgeleyen bir ata, yüzü olmayan ve tohumunu bıraktığı Toprakla karıştırılan bir ikiz olan, insani zamanların şafağındaki kültürel kahramanın karanlık ve görkemli girişimi arasındaki fark büyüktür.

Sırf, aralarından bazıları kendilerini açık bir biçimde, içinde bulundukları, kendini bir gün kabul ettirme zorunluluğu ile tanımladıkları için, tüm destan kahramanlannın kendi seyircisi vardır. Hakikatleri, ölümleriyle kaçınılmaz bir biçimde özdeşleşmez: zamanı geldiğinde oldukları şey olarak kendilerini kabul ettirmek onlar için yeterlidir; yazgısı bir su akıntısına terk edilen ya da bilinmeyen bir yere bırakılan ve böylece çok fazla inançlı olmayan bir krallık hizmetçisinin tereddütleri sayesinde ölmekten kurtulan ve, hikâyesinin bitiminde, kendi halkının hikâyesini bulan kral çocuk ya da yazgısı büyük olan çocuk izleğine sayısız gelenekte rastlanır: daha yukarıda bahsedilen Peder Boucher, Musa'nın ve Vişnu-Krşna'nın çocukluğunun ve gençliğinin epizotlarının birbirine benzemesini, Kutsal Kitap'ın Hintliler üzerindeki etkisinin kanıtı olarak görmüştür. Yaşanan sayısız tecrübeler, anlık zayıflıklar ve hatta cılızlıklar geri dönüş ve kabul edilme anını geciktirebilir ve, bu şekilde, görkemini biraz daha artırabilir: sabır ve kurnazlık, Sahel bölgesindeki bir kahraman olan Sundjata'ya bir imparatorluk kurma, Odysseus'a serüven dolu yolculuğunu tamamlama, tüm kahramanlara, bir gün zaferinin final sahnesini oynayabilme olanağı sağlayan erdemlerdir.

Edebiyatın ve sinemanın bu geciktirme, gizleme ya da geçici olarak kesintiye uğratma etkisinden aldığı pay bilinir. Hayranlığı arttıran ve heyecan yaratan, tertemiz bir başarıdan daha çok, uzun süre sonra kazanılan, ya da artık beklenmeyen başarıdır; Napolyon, bir süreliğine (ama uzun bir süre için değil) Bonaparte çizmelerine yeniden kavuşmayı buna borçludur ve Cassius Clay "They never come back" gibi çok etkileyici bir söz söylemiş olduğu için bir şampiyondan fazlası olmayı yine buna borçludur. Ama destan kahramanlarının görülmek ve hatta, kelimelerle biraz oynarsak, iki bakışın nesneleri olmak için yaratıldıkları dışında ne söylenebilir? İki bakışın nesneleridirler çünkü, bu kahramanların hepsini biliriz: Akhilleus'u, Ulysses'i, Roland'ı hepsini biliriz, öyküyü anlatanın dinleyicileri her zaman hepsini bilmiştir; destan parçalar, kırıntılar halinde anlatılır, ama bunları dinleyenler, adı geçen kahramanların rapsodisinin ve son yazgısının tümü hakkında bir bilgiye sahiptirler. Özellikle, destan anlatısının içindeki gösterinin tanıkları, aynı zamanda destanın karakterleri de olduğu için iki bakışın nesneleridirler: Homeros'un savaşçıları ve tanrıları, Eski Yunanlı ozanın dinleyicilerine anlattığı anlatının hem aktörleri hem de seyircileridir; kahramanlık eylemi, anlatının ve temsilin

nesnesi olduğu düşünülürse, bir gösterinin gösterisidir. Gördüğümüz ya da işittiğimiz hem kahramanlardır hem de onlara bakanlar ve onları dinleyenlerdir: Hektor, ama aynı zamanda Astyanaks ile birlikte Andromakhe, silah arkadaşları, onların karşısındaki düşmanlar ve onların ortak tanrılarının oluşturduğu kalabalık; Solak Silahşor ya da Altın Tabancalı Adam, ama yanı zamanda, Paul Newman ve Henry Fondanın silueti arkasında, Amerika'nın güneydoğusunun küçük şehirlerindeki kaygılı, korkmuş ve dikkat kesilmiş kalabalık. Ve bu gösterinin gösterisi bize toplumdan bahseder.

Destanı oluşturan eylemdir, ama eyleme hükmeden yasadır; bu yasaya ya da yasalara bağlı olma durumu, ancak bir çift görelilik göz önünde bulundurularak kavranılabilir. Bir yanda destan anlatılarının anıştırdığı "toplumsal bağlamlar" aynı değildir: Homeros dünyası, Charlemagne Avrupası ve XIX. yüzyılın Vahşi Batısı, destanı, kendi doğal dışavurumu olarak üreten bir model duruma indirgenemez. Diğer yandan, destan yapıtı, betimlediği dünyanın çağdaşı değildir (bu açıdan tragedyadan somut bir biçimde farklıdır); tarihten doğar ama tarihsel bir eser değildir - bu ayrım Aineis gibi ısmarlama olan ya da içinde bulunduğu çağdan bahseden eserlerde özellikle belirgindir; ayrıca, anlatılan dönem ile o dönemi anlatan eserin dönemi arasındaki mesafe önemli ölçüde değişebilir. Bu şekilde, birliğe çok yakın olan bir Eski Yunan dünyasının, meşruluğunu aynı destan fonuna dayandıran bir Romanın, temelde ulusal birlikle meşgul olan bir Güneydoğu Amerika'nın yanılsaması zamansal olarak uzakta yaratılır; bu uzakta yaratılma durumu, bizim için, Kızılderilinin, kahramanlık konumuna, ancak Güneyli kahraman olarak ulaştığı western filminde, yani kendine ırkçı olmayan ve hatta ırkçılık karşıtı (bunlar, başka bir hikâyenin öncelikleridir) görünümü vermiş westem filmlerde, özellikle kavramlabilirdir.

Her durumda, yasa, önceden orada, eylemin öncesindedir (oysa mitik eylem yasayı kurar), ve destan kahramanı, her şey bittikten sonra yasa önünde eğilen oradaki kahramandır. İster, yasayı temsil etsin ve yasayı egemen kılmak için meşru güçlükleri (karısına ya da ailesine olan sevgisi, yasa adına yapılan adaletsizliklerin bilinci) aşmak zorunda olsun. İster, yenilmiş olduğunu bir gün kabul etmesi gerektiğini bilerek (tıpkı onu izleyenler gibi) başkaldırsın. Kendi köşesine çekilen Akhilleus'un öfkesinin sürmesi

mümkün olmayacaktı. Destan hiç de psikolojik değildir ve destan kahramanları, nüansları ve zayıflıkları olan, ama çelişkiler barındırmayan, sürprizlere açık olmayan, kendini bir yazgı ya da bir proje ile özdeşleştirmiş önemli karakterlerdir: Bu kahramanlar, bu şekilde, şimdiki zamanı düşünmeyi meslek edinmiş ve bunu yapmak için geleceğin işaretini geriye dönük olarak geçmişin tecrübelerinin içine yerleştirme eğiliminde olanlar bakımından kesin ama geride kalmış anları temsil eden tarihin ideolojik olarak ele alınmasına mükemmel bir biçimde elverişlidirler. Böylece destan kahramanları, kendi sınırlarını aşmanın, bir Roma istikbalinin ya da bir *Pax americana*'nın kaçınılmazlığının adeta cisimleşmiş hallerdir; ama destan, tam gerçeklik, bütünsel rasyonellik ve mutlak zorunluluk anını izleyiciye ya da dinleyiciye doğru iterek (Odysseus, Penelopeia'ya kavuştuğunda, trenin gelişi sürünün kolay tahliye edilmesini sağladığında ne olacaktır?), kahramanlarına anlık bir büyüklük sağlar, aynı zamanda da ölümlü bireyselliği andıran, aşılamaz ve sonu umutsuz bir şeyi simgeler; bu nedenle destanın, Racine'in, tragedyanın tüm güzelliğini temsil ettiğini dile getirdiği bu "görkemli hüzünle" çoğu zaman benzer yanları vardır.

Mit gibi tragedya da kurucudur, ama tarihin özel bir anını kurar. Bu, yasanın özerkleşmesi anıdır yani yasanın hem gerekliliğinin hem de keyfiliğinin bilincine varmaya denk düşen andır. Oidipus'un, masumluğuna ve bilinçsizliğine karşm ve Orestes'in de Klytaimestra'ya rağmen ve onun yüzünden suçlu olması gerekir. Tragedya da, destan gibi, gösterinin gösterisidir ve kahramanların tanığı koro bu gösterinin parçasıdır ve icabında bize bu gösteri hakkında çelişkili veriler aktarır ve açıklar. Bu konuda daha güncel bir açıklama getirebiliriz: Jean Daniel, yeni filmlerle *(Kalpazan, Belfast'ta Ölmek)* ilgili olarak, ülke dışından yayın yapan bir radyodaki konuşmasında (13 Ekim 1981), kültürümüzün "gözetleyici" karakteri üzerinde duruyordu: Bu tür filmlerin gözler önüne serdiği şey aslında, güncellikten daha çok, herhangi bir bireyin bu filmlerden aldığı ve onun için gösteri ile aynı şey olan gösterimdir (vision). Aslında, günümüz dramlarının sahneye konuluşunun, bir gösterinin gösterisinin ortaya konulmasına dayanması (tarihin anlamı ve anlamsızlığı üzerine bir şüpheye yol açan, trajedi ve destan birleşimi) anlamlıdır. Çünkü filmde bir tanık *(Kalpazan* filminde muhabir) rolünde oynayan filmin kahramanı, açık bir biçimde, temelde gözlemlediği şeyin anlamına yönelik, başka bir deyişle, gözlemlediği kişilerin, onların eylemine karıştığı bir anda bile, karakterine

yönelik bu şüphenin ifadesini bulduğu kişidir: bir destana ya da bir tragedyaya benzeyip benzemediği konusunda *a priori* olarak hiçbir şey söylenemeyecek bir hikâyenin kahramanıdır.

Yunan tiyatrosunda, tragedya, büyük bir ölçüde, hak ve yasa üzerine retorik düzlemde bir tartışma olarak ortaya çıkar. Jean-Pierre Vernant

(1972) Yunan sitesinin tarihinin belirli bir anına denk düşen bu mitten tragedyaya geçişi analiz etmiştir. Vernant'ın düşünceleri, daha çok, ona göre Yunan tragedyasının Batı'da ilk kez taslağını yaptığı bireysel irade kavramı etrafında şekillenir: Tragedya yazarları, gerçek etkenler olarak tasvir ettikleri kahramanlar yaratma eğiliminde olsalar da, oldukça dikkat çekici biçimde, etken olma ile maruz kalma, “kahramanın içsel kendili-ğindenliği ile tanrılar tarafından önceden belirlenmiş yazgı” arasındaki dengeyi ya da gerilimi devam ettirirler. Tragedya'nın başlattığı derin tartışma, insanın kendi edimleri konusundaki sorumluluğu üzerinedir; bu tartışma, bir ölçüde, “mitin geçmişi ve sitenin bugünü arasındaki” bir tartışmayı, göreli olarak kısa olan tarihsel bir dönem boyunca tragedya türünün ortaya çıkışına, yükselişine ve sona ermesine denk düşen bir tartışmayı kapsar. Mit ve eski dinsel düşünce biçimleri tarafında, kahramanın, onunla eş görülen *daimon*'u, önceden belirlenmiş yazgısal yanı çağrıştırılır; yeni hukuki kavramlar ve politik pratikler tarafında ise, kahramanın, sorumlusu (*aitios)* olarak görüldüğü tutumunun istemli ve bilinçli yanı ortaya çıkar.

Bu karşıt değerlilik, yazgıları birbirine zıt iki karakterde (personnage) ifadesini bulur. Sophokles'in Oidipus'u bilerek hiçbir şey yapmaz; kendi kendine, her şey sona erdiğinde cürümlerin en iğrencini işlemekten suçlu olduğunu, ama bu suçu işlerken tanrıların iradesinin aleti de olduğunu anlamasını sağlayan bir araştırmaya girişir. Daha yukarıda, Oidipus'un mitik duruma bilinçsiz yükselişinden (toplumsalın özünü oluşturan bir farklılıklar ve işaret noktalan sisteminin aşamalı olarak ortadan kalkmasıyla) bahsetmiştik; J.-E Vernant, kabul edilmeye ve göze alınmaya değer olmayan bir cezanın sonunda, Oidipus'un insani durumun üstüne yükseldiğini ve insanların toplumundan ayrı düştüğünü hatırlatarak, bu yükselişin son noktasını, Oidipus karakterinin, kendi kendine ve kendisini kendisine bir günah keçisi olarak adeta sunan bir tanrı gibi halkının mutluluğunu sağlayabildiği son noktayı gösterir. Aiskhylos'da, Orestes,

tersine, Atina’da kurulan, insanların oluşturduğu ilk mahkemede aklandıktan sonra insanların toplumuyla yeniden bütünleşir. Orestes annesini kasten öldürmüştür, ama onu savunanlar Apollon’un buyruğuna göre davrandığını hatırlatırlar. Bununla birlikte, lehine ve aleyhine olanların eşitliğini yeniden sağlayan ve böylece onun aklanmasını sağlayan Athena’nın oyu olduğuna göre, insan ahlakı onu tümüyle bağışlamaz.

Vernant bir tarihçi olarak, iki anlayışın (tanrılardan gelebilecek deliliğin tehdidi altındaki tüm bir ırka bağlanan bir suç-leke (faute-souillure) anlayışı ve bireyin ahlaki açıdan özelleştirilmesi anlayışı) ancak belirli bir bağlamda bir arada var olabileceğinin ve “modern bir düşünme biçiminde” birbiriyle bağdaşmazmış gibi göründüklerinin altını çizmekte şüphesiz haklıdır. Ama bu bir arada varolma durumu daha genel olarak, bireysel edim, yasaya karşı geldiği ama daha çok yasanın anlamını aradığı veya karşıt yasalarla çarpıştığı zaman kendi kendini özgür olarak tanımlamaktan ve bu özgürlüğü yalnızca bir zorunluluk yokluğu olarak hissetmekten neredeyse aklını yitirmesine yol açan trajik hareketin özünü tanımlar. Vernant, Yunan tragedyasının evriminin bizzat kendisinin, “etkenin Yunan kategorisinin (...) göreli dayanıksızlığının” kanıtı olduğunu gösterir. Büyük tragedya yazarlarının sonuncusu olan Euripides’te, tanrısal arka plan silikleşir ve bize sunulan insani ve psikolojik karakterlerdir; aynı şekilde, Vernant, Jacqueline de Romilly ile birlikte, tragedyanın, tanrısal düzenle bağı koptuğu zaman, bir eylemden daha çok duygu durumunu, insani düzenin bunalımını dile getirdiğini belirtir. Dahası, Euripides tragedyasının, kaderin gölgesini ortadan kaldırdığı için, gerçekten trajik olan yalınlığında, her insani eylemin kahramansal karakterini (zorunlu olmayan) ortaya çıkarıp çıkarmadığı sorgulanabilir.

Öyleyse, geçmişe, muhtemelen mitik geçmişe gönderme yapan isimlerine rağmen ya da daha çok bir simgesel durumu çağrıştıran bu isim yüzünden tragedya kahramanları, her durumda açık bir biçimde, onları seyredenlerin çağdaşı olan kahramanlardır; hiç kimsenin bundan şüphesi yoktur; tragedya eserlerini, her birinin anahtar eserler olarak şifresini çözmek için XVII. yüzyılda gerçekleştirilen denemelerden bahsetmek-sizin, o dönemde tragedyanın yorum gerektirmeyen bir çeşit açıklıkla çağın kostümleriyle oynandığını özellikle belirtmek gerekir. Tragedya kahramanını yaratan tartışmalara ve tutumlara gelince, şurası çok kesindir ki bunlarla ilgili, ne

bir Eski Yunanlı tragedya yazarı ile bir diğeri, ne Corneille ile Racine ne de, daha büyük ölçüde, Yunan tragedyaları ile Fransız klasikleri arasında bir benzerlik vardır. Klasik Fransız tiyatrosunda, Yunan tragedyasmdakileri hatırlatan salımmlan ve bir gelişimi saptamak da oldukça anlamlıdır. Corneille ve Racine kahramanlarının yüzünde, en fazla bir kuşaklık mesafede, aristokrasinin kendi kahramanlık ahlakını savunduğu, Fronde partisi dönemine yakın bir dönemin özelliklerini, monarşinin yeniden kurulan otoritesinin, Fronde partisi yandaşlarına ağırlığını hissettirdiği bir dönemin özelliklerinden ayırmak mümkündür. Ama tartışmada kullanılan ifadeler evrim geçirmişse de, biçimi aynen kalmıştır. Bu biçim, nedenlerin ortaya konulmasıdır; tragedya kahramanı, takındığı tutumdan asla şüphe etmez, bir şeyin iyi ya da kötü yanlarını asla göz önünde tutmaz; Nadal (1948), Corneille tragedyasında hiçbir şeyin, her geleneğin bu tragedyada görmeyi istemiş olduğu, ödev ve tutku arasındaki o çatışmaya denk düşmediğini çok iyi göstermiştir: Ödevi yaratan bizzat tutkunun dayatmasıdır ve bunun tersi de doğrudur; aşk, kendi gerekliliğinin taşıyıcısıdır. Chimene, Rodrigue'in, babasının intikamını alamayacağını asla düşünmemiştir; aşk da tutku da, Corneille kahramanının kaçmayı düşünmesinin bile mümkün olmadığı ama tasvirlerini ve sonuçlarını açık bir biçimde kafasında canlandırdığı (bazen hoşnutsuz olmadan) bu onur kodunun içinde yer alır. Rodrigue ile ilgili mısralar, bir yakınmayı dile getirseler de asla bir tartışma içermezler. Racine'de de hiçbir tartışma yoktur; Racine kahramanın direnci, Corneille kahrama-nınkinden daha çok kırılmaz: Berenice, Titus'un gideceğini bilir; Titus asla "görevinden" şüphe etmez (bu onun o kadar hoşuna gidiyordu ki!); Phaidra, yalnızca itirafın sarhoşluğuna ve daha derin bir biçimde ensest arzunun utancı karşısında ölümün sarhoşluğuna dayanamaz; Minos ve Pasiphae'den, bu ölçülü ve sert kadın kahramana uzanan mesafe ne kadar da uzundur - adeta mitten tragedyaya uzanan yol, edebi yaratının düşselliğinde sona ermiştir: Phaidra, insanüstülük mirasını reddeder ve onun için mümkün olan son yolla (ölümle) tanrısal intikama meydan okur; o zaman, tümüyle insani olan Phaidra, aşkın hoyratlığını, kendi çelişkililiğini dile getirir (Hippolytos'a, Theseus'ta sevdiği şeyin onun hâlâ gençkenki yüzü olduğunu söylediğinde tamamen yalan söylememiş midir?); Phaidra, psikolojisiyle romanesk kahramanlara daha yakın etten ve ruhtan bir varlıktır.

Tragedya kahramanlarının görünüşte kalan ve imkânsız arzusunun, kimi talihsiz veya kötü durumların sonucu olarak gelip dayandığı yer neresidir? Dikkat edilirse, klasik tragedyada aşılamaz bir engel izlenimi vermek, kahramanlıktan başka her şeyi düşünülemez yapan zorlayıcı başlangıç durumunu yaratmak için her şey elverişlidir: evladın sevgisi, bir pagan tanrının laneti, Hıristiyan Tanrısının sevgisi, Devletin iyiliği.

Rodrigue'in aşkı (belirli bir aşk biçimi) karşısındaki tutumu bir zafer ya da Auguste'ün, intikamı karşısındaki tutumu bir ret olarak ortaya konulursa, bu zaferin ya da bu reddin nedeni sorusu, tümüyle ortadan kalkıyormuş ve asla ortaya konulmuyormuş gibi göründüğünden olduğu gibi kalır; onlara yön veren değerler çabuk evrimleşir; Racine hayranları yaşlı Corneille ile artık çok fazla ilgilenmezler. Ve bununla birlikte, Racine ve Corneille'in en başarılı eserlerinde, tragedya figürleri, konjonktürel tarihsel gerçekliklerinin ötesinde, bizi kendilerine çekerler; Orestes, Elektra, Antigone'nin, yazarların (ve seyircilerin) sürekli peşinde olduğu bu karakterlerin, XX. yüzyılda yeni bir gençlik bulması için tek başına isimlerinin oldukça büyük bir simgesel ağırlığı vardır. Yasanın, ondan kaçınılabilmesi veya reddedilebilmesi için keyfi olması yeterli değildir; düşüncenin, belirli bir ölçüde (tümüyle toplumsal ölçüde) yabancılaşmaması için açık olması yeterli değildir; eğer alınabilecek bir ders varsa tragedyanın bize verdiği ders budur: hem kahramanlıkları, kendilerine ağır gelen güçlüğün tam olarak kabul edilmesinden ve benimsenmesinden geçen kişilikler aracılığıyla, hem de bir anlam oluştuğuna inanmak için formel bir tartışmanın sahneye konulması yeterli olan biz seyirciler aracılığıyla gösterinin bize sunduğu simgesel etkililiğin gösterisinin bizzat kendisidir. Eğer kahramanlığın anlamı olmasaydı, eğer trajik güçlüğün, kaynağı olan yanılsamadan başka trajik bir yanı olmasaydı, *bizim* güçlüklerimizin ve *bizim* edimlerimizin ne anlamı olurdu?

Fransız klasik tiyatrosunun, ne sırf mitik ne de tümüyle trajik olan kahramanının (MoliĞre'in Don Juan'ı) yol açabileceği yanlış anlamalara, kızgınlıklara ve saçma yorumlara bir an için dikkat edilirse, insanların, ne kadar devrimci olurlarsa olsunlar, değişmez simgesel işaretlere duyduklarını sandıkları yoğun gereksinimden başka bir şey hissedilmez. Don Juan belirli bir sayıda karşı çıkış sergiler: Yalan düşüncesi onu için utandırıcı değildir, insan sevgisine inanmayı istemez; sonuç olarak, kendine, dışladığı

“gerçeklikleri” simgeleyen puta (Commandeur’un heykeli) adamayı ve genel olarak puta tapmayı reddeder. Eğer şaşırtıyor ve baştan çıkartıyorsa, heykele dönüşmeyi hiç istemediği içindir; kutsallığa aykırı davranır ama şakalar yapar; meydan okur ama eğlenir. Akılcıdır (iki kere ikinin dört ettiğini kabul ettiğinden) herhangi bir Shakespeare dramından çıkmış değildir, yaşamını hayal etmez, bir romantik düş kırıklığının, imkânsız aşkın ya da yitip gitmiş bir yaşamın habercisi de değildir. Son maskaralığına gelince (bu, gücünü ancak, başka yerde, Mozart’ın müziğinden alır) gülünç entrikası, daha çok, Don Juan hikâyesine son vermenin imkânsızlığım gösterir; kuşkusuz her türlü yabancılaşmanın reddi, ölüme götürür, ya sonra?

Bununla birlikte, Don Juan, zorunlu yalnızlığı ne olursa olsun, diğerlerini nasıl kullanırsa kullansın, Blangis dükü bakan Saint-Fond ya da başka bir Sade karakteri değildir. Bn azından bir davranış, bir söz ve bir çekicilik (Elvire’in karşısındaki tereddüdü, “insanlık aşkı” için dilenciye verdiği sadaka son olarak da “doğmak üzere olan aşkların” büyüsüne yönelik karşı konulamaz eğilim) onu öyle olmaktan kurtarır. Kişiliğin bu son bileşeniyle (bu eğilimle) ilgili iki açıklama yapmak gerekir. İlk önce, bu “don-juanizmi” sadizmin karşıtı haline getirir: kadın avcısı fethetmek için inanmaya gereksinim duyar; bir süre (haz zamanında) ayartacak bir kişiye, karşı koyan ve öfkelenen bir kişiye gereksinim duyar; bu geçici sürenin, *Les Cent Vingt Joumees de Sodome*'da (Sodom’un Yüz Yirmi Günü) Blangis dükünün açıkladığı gibi, uzaması muhtemel bir deneyimin, mutlu bir haz deneyimi olarak sona ermesi için, nesnesini öldürünceye kadar süren titiz takibinin gerektirdiği Sade tarzı süreyle hiçbir ilgisi yoktur; don-juanizmin her zaman başarısızlığa uğrayan hazzı ile sadizmin her zaman geciken hazzı arasındaki bu karşıtlığı yorumlama işini başkalarına bırakıp, ikinci olarak, Don Juan’ın, bitmek tükenmek bilmeyen yeniden başlama gereksinimi sayesinde mitik boyuta ulaştığının altını çizelim; hemen her zaman mitler ile kompleksler oluşturan psikanalizin buna dört elle sarılması artık şaşırtıcı değildir; ama başka bir düzlemde, Don Juan kişiliğinin, başka her şeyden daha çok, ölümün reddinin değil yaşlanmanın reddini, tarihin reddinden daha az toplumun reddini ve, daha çok, toplumsal iletişimden önceki bir farksızlık durumunun nostaljisini, Levi-Strauss’un saydamlığın başka bir miti (ilkel toplumların miti) ile ilgili olarak anıştırdığı, “başlangıçların tanımlanamayan büyüklüğüne ait” bir şeyi simgelemesi de şaşırtıcı değildir.

Kimlikten Özdeşleşmeye: Romanesk Kahramanı ve Okuyucusu

Burada, daha önce şöyle bir değindiğimiz ve etraflıca ele alınması gereken bir nokta üzerinde duracağız. Don Juan, Moliere versiyonunda, niteliklerini ve hikâyesini bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız bir birey değildir; sonu bile, ona bir yazgının ağırlığı ve hakikati yüklenemeyecek kadar düşseldir; onunla ilgili ancak davranışlarına ve "aşklarına" bakarak yargılarda bulunuruz; başkalarında ve kadınlarda ona karşı bir ilgi uyandıran yalnızca, kendisini başka bir hikâyesinde gerçekleşmemiş bir düşün kafasında canlanmasını sağlayacak, onu bir an için heyecanlan-dıran geçici bir harekettir. Kendi ahlakçı çağının çocuğu olan Don Juan, Pascal'e göre her insan gibi, varlıkları değil yalnız nitelikleri sevdiğine inanır. Bununla birlikte, kişiliğinden hiçbir şekilde ben'in (Montaigne'nin tiksinti verici olarak tanımladığı ve Pascal'in, imgeleminin tutsağı olarak gördüğü ben) bozulmasına rastlanmaz. Hem kalbin çift değerliliğine, algının salınımlarına -bireysel kimliğin kırılganlığına- hem de toplumsalın kumazlıklanna verilen önem Fransız edebiyatında oturmuş bir gelenektir; Montaigne, birkaç saniyelik kimliksiz yeniden doğuşuna olanak sağlayan bir baygınlığın, bir bilinç kaybının büyüsünden bahseder; Montaigne'den esinlenen Pascal, yerleşmiş bir kendi bilincinin güçlükle kavranabildiği baş dönmelerinden, baştan çıkmalardan ve seraplardan bahseder; Rousseau, Bienne gölünün kıyılarında, tümüyle fiziki bir dünyanın uğultuları, ışıkları ve esintilerinde, bilincin yoğunluğunu dalgaların ritmiyle yöntemli bir biçimde azaltmayı dener. Ama kuramsal görünümün tüm yanılsamalarına -kültürlerin göreliliği, baskı araçlarının tüm ciddiyetinin bağlı olduğu görünüş ve giysi oyunu, mülkiyetin yasa dişiliği- karşı çıkan (hangi güçle bilinmez) aynı kişilerdir. Kendinden emin bir ben imgesinin yanılsaması; gerçekliği doğal olarak ezelden beri kurulmuş olan bir toplumun düşüncesinin yanılsaması: Ne var ki bu iki yanılsama birbirine karışmaz ve İkincisi birincisini göreli hale getirir; bireysel bilinç, aynı şekilde, kendini kaybetme riski ile karşı karşıya kaldığı kimliğin bir berisini, ölümün kıyılarına vaktinden önce bir dönüşü tecrübe etmiş olsa bile, bir reddi (insan ağır gelen ve Pascal'in, ağır geldiğinin bilincinde olmanın insanın büyüklüğü olduğunu düşündüğü şeyin reddedilmesi, Commandeur'un reddedilmesi, Kötü Çin'in reddedilmesi - eğer XVII. yüzyıl bir kahramanlık çağı ise, bu çağın kahramanı kuşkusuz Descartes'tır) dile getirmek için

kendi kendinin değerlendirmesini ve kendinin bir özetini, toplumsal yanılsamaların ve putların "bilincine vararak" yapar.

Öyleyse, bir çeşit bahis olan ben'in gerçeklenmesi, kimliğin, yanlış yöne saptığı ya da parçalara ayrıldığı, kaybolduğu ve kendini yeniden bulduğu sayısız yolun ve inişlerin yadsınması anlamına gelmez. Ama anların ve niteliklerin göreli özerkliğine yöneltilen dikkatin, bir yanda sadik bakışın gerçekleştirdiği fetişist parçalamayla, diğer yanda da kimlik kavramını göreli hale getirmeyi amaçlayan bazı toplumlara özgü kişi ve tarih kuramlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu şu anlama geliyor: Tragedya kahramanı ile romanesk kahraman arasındaki geçişin belirtisi olduğunu düşündüğümüz, reddetmenin kahramanı Don Juan, bu açıdan, mit kahramanından kökten bir biçimde farklıdır; yasanın öncesinde ya da sonrasında değil, ötesinde olan Don J uan, aşkın düş kırıklığından ve ölümün yaklaşmasından önceki yoğun anlarda öz varlığını gerçeklemekten başka bir şeyle ilgilenmez; ama kültürel karşı-kahramanın bu gerçeklemesi, cinsel karşıt değerlilikle oynamaz, Afrika ve Amerika kurucu mitleri incelendiğinde Sade'ı hatırlatan, organların fetişist özerkliğini hiçbir şekilde çağrıştırmaz, her türlü tanrısal soy bağını ve aynı kişinin diğerinin içinde geri dönüşünü, dolaylı olanı da dahil her türlü kalıtımı reddeder. Don Juan ile birlikte, tanrılardan insana uzanan güzergâh sona ermiştir.

Psikolojinin kahraman sahnesine girişiyle birlikte, maskelerin, kimliği, bir karakterin, bir rolün, bir işlevin içine yerleştiren ama orada sabitleyen maskelerin, Yunan tragedya kahramanlarının sahip olduğu maskelerin, Afrika'ya özgü ritüele canlılık veren ve bu ritüeli evrenbilime ve kozmogoniye bağlayan maskelerin düştüğü söylenebilir.

Maskenin simgeselliği, yukarıda bahsedilen, bedenin organlarının özerkleştirilmesi-fetişleştirilmesi ile ilgili olmasından ayrı olarak, aslında, dünya düzeninin tam bir özetini teşkil eder; sürekli tekrarlayan bir senaryonun, bireysel ve toplumsal yaşamın seremonilerinin (toprağa vermeler, cenaze törenleri, salgınlar, farklı mevsimlerin başlangıcı...) düzenli olarak çağrıştırdığı kahraman, maskenin arkasında bulunan (ve kadınların ve çocukların, kimliğini bilmedikleri kabul edilen) insan, onurlandırılması, kullanılması, yatıştınlması ve her durumda sahneye konulması gereken gücü icra eder. İnsanların en yakınında ama tanrısal

işaret olan maske, çıkışından önce gelen ve gidişini takip edecek bir gizemden beslenir, ama ortaya çıkışı sürprizsiz değildir: sesi (her zaman çok kolay ayırt edilir), dansları, süsünün detayı tanınır. Batı geleneğinin Arlequin'i, Polichinelle'i ya da Pierrot'su gibi, bilinmekten daha çok tanınır. Maske, anmaya (ölüleri) veya mevki değiştirmeye (erginlerin) yardım ettiğinden, bir günün kahramanıdır, ama her zaman kendi kendine benzeyen bu gün, her hikâyeden önce kalıcı kimliğin bir anılmasıdır ve bu anma tüm topluluğa hitap eder. Deleuze ve Guattari (1972) Maskeden, bir kolektif organ olarak bahsederler, bu tanımı, Oidipus üçgeninin doruklarının, kendi içine hapsettiği, modern Batı'ya özgü bir ben anlayışından, hem daha parçalı, hem de başka türlü tümleşik olan bir ben anlayışı ile ilişkilendiriyormuş gibi görünürler. Burada, eğer maske kolektifse bunun nedeninin her şeyden önce, dayattığı anma ve bu anmayı dayattığı topluluk sayesinde olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Toplumun bir imgesi değildir ama zaman içinde ve 2amanla sabitlenen ve bir yansıma gibi adeta topluluktan doğan, toplumun yarattığı bir imgedir.

Mitsel kahraman, yalnızca bellekten doğan hatırlamanın kahramanı, yazarsız bir kahramandır ve bundan dolayı gerçek bir aktörü yoktur: yoruma müsaade etmez. Eserlerin bireyselleşmesi (bir yazarın belirtilmesi) yorumların bireyselleşmesi (maskelerin düşmesiyle birlikte yazarlara özgü bir oyunun ortaya çıkması) ve okuyucuların bireyselleşmesi (yazıya başvurularak, eser ve okuyucusu arasında sırf ikili olan bir ilişkinin kurulması) bir arada olmazlar ama birbirlerine yaklaşırlar; ve bireysel psikolojinin zaferiyle, roman türünde doruk noktalarına ulaşırlar. Bu noktada, üç açıklama bize geçiş için yardımcı olacak. Öncelikle, edebi tür ile onun temel figürünü birbirine karıştırmamak gerekir: ne destansı destanı, ne de romanesk romanı özetler; destanda ya da romanda örneğin tragedya kahramanlanna rastlanır; Hergele mitiyle ilgili hikâyeler dizisi bir tür pikaresk romana benzer; ikinci olarak, mit, destan, tragedya ve romanın art arda gelişi hiçbir doğrusal bir evrime tabii değildir; günümüzde görsel-işitsele yönelik ilgi, romanesk düş-selliğe son vermiş ve icra alanını daraltmıştır: çoğu zaman, bir kişilik tipine yoğunlaşmaktan daha çok aktörün oyununu değerlendirmek için, bir filmde bir aktörün oyununu izlemeye giden, yani filmi aktör yüzünden görmeye giden izleyiciler bunun kanıtıdır; film endüstrisi bunu o kadar iyi anlamıştır ki belirli aktörleri belirli rollerle sınırlamıştır o kadar ki bir filmin "afişinin tepesindekilerle"

birlikte çıkışı, bugün Dogonlardaki ya da Senufolardaki maskelerle çıkışları hatırlatır: ve bugün popüler aktörü, sesindeki en küçük ton değişimlerine, yüzündeki en küçük tebessüme kadar tanırız; eğer, en ticari düzlemdeki birçok film birbirine benziyorsa, bunun nedeni belirli aktörler için yazılmış olmalarıdır; film ritüele, karakter de (durumu göre soğukkanlı, babacan, gergin olan maskesi ya da alışılmış dildeki anlamıyla yüzü yüceltilen kişilik) mitik kahramana dönüşür.

Burada edebi ya da teatral hikâye ile meşgul olmuyoruz; basitçe ilgilendiğimiz şey, sadece davranışlarının toplamı olan sahnelemeyle tanımlanan kahramanlardır (hem tarihin kahramanları hem de mitin kahramanları, hem etten kemikten varlıklar hem de kurgunun eseri olan yaratıklar); bu sahneleme temelde her zaman, kahramanın kurduğu, uyguladığı ya da dışladığı bir yasanın merkezine göre düzenlenir, bu, her zaman, eylemlerinin ya da tutumlarının, bireyin toplum ve eylemle ilişkisi üzerine bir düşüncenin en azından potansiyel bir biçimde dağıtıcıları oldukları anlamına gelir. Şunu da ekleyelim ki, kahramanlık, farklı kipliklerinde, gösteriyi ve sahnelemeyi gerektirse de, sahnesi olmayan kutsal yoksa da, her sahne ve her sahneleme, kutsah, sadece, insanlar arasındaki ilişkilerin “temsilini” ortaya koymalarının gerekliliğinin doğal olarak dayatılması olgusunun sonucu olarak çağrıştırır. Bu yüzden, herhangi bir dramatik eserdeki kişiliklere uygun görülen “kahraman” terimi, toplumun (insanın ve insanların) başlangıcının ve sonunun (kelimenin çift anlamıyla), mit ve tragedya ile birlikte düşünülmesi gerekliliğinin ona yüklediği daha gelişmiş anlamdan yoksun değildir.

Roman olgusunda, her okuyucu biraz kendi kahramanının aktörüdür; topluluk kahramanın tarafına geçer: kahraman tarih ve toplum tarafından kuşatılır; bununla birlikte okuyucu -en azından okuyucunun zamanı- onlardan soyutlanır, diğerlerini, yalnızca, bir başkasının öznelliğinin ve hikâyesinin aracıları olarak görür; ancak bu başkası okuma ilişkisinin samimiliğinden dolayı o kadar yakındır ki, okuyucu, her zaman söylendiği gibi, onunla özdeşleşir - bu sık söylenen bir şeydir, çünkü roman kahramanının çekiciliği, tüm bir deneyim, duygu, bilgi zemininin, kahramanın, okuyucununkiyle birleşen bakışı çerçevesinde, düzenlenmesi, özünde ne katılımı ne de, kelimenin tam anlamıyla sempatiyi barındırmaz. Diderot’nun oyuncunun paradoksundan bahsettiği gibi okuyucunun

paradoksundan bahsedilebilir; şüphesiz, aslında, özdeşleşme denilen şeye denk düşen benzeşim özelliğidir. Sartre, bu özel varoluşsal deneyim adına, Mauriac'in aksine, yazarın, birçok kahramanın öznelliğine nüfuz etme konusundaki tanrısal ayrıcalığı kendine mal etmemesi gerektiğini düşünüyordu. Yapay olana keyfi bir sınır getirme düşüncesinin hiç anlamı olmadığını karşı argüman olarak getirebilir, romancıların, ne proje halinde bir araya toplanan ne de bireysel bir macera ile sınırlı kalan parçalanmış bir öznelliği betimlemek için, Sartre'dan önce ve onun peşinden, gerçekleştirdikleri deneyleri sayabiliriz, ama, o zaman, şüphesiz, roman kahramanlarının özünün oluşturan ve usullerin ve tarihin erozyonuna direnmelerini açıklayan şeyin tarafına geçeriz.

“Yeni roman”m çok erken solmuş yeniliği, yeni yazın denemelerinden ileri geliyordu, ama ne kişisiz bir hikâye telkin etmesi (Robbe-Grillet ya da Butor'daki kişi adılının değişimleri) ne bireysel bilincin egemenliğinden kurtulmuş bir süre telkin etmesi (Claude Simon'un noktalama işareti az olan uzun cümleleri) ne de ani değişimlerin anlık görünümleriyle ancak anlaşılabilen bir psişizmi telkin etmesi (Nathalie Sarraute'nin mecazları) temelde anti-romaneskti. XIX. yüzyıl romanı üzerine düşünen Alain, romanesk kahramanın karakterinin pasif olduğunu belirtiyordu; tragedya, kahramanlan, geçmişlerini kaçınılmaz olarak aniden düzenleyen ve onlan sonunda oldukları şey olmayı, olmama olasılıkları olmayan şey olmayı istemeye sürükleyen olayın doğrudan doğruya sonucu olan ana yerleştirir; tragedya kahramanları, katlanmaları gereken şeyi istemeyi seçerler; roman kahramanlarıysa, *beklerler;* en aktif olanları *karşılaşırlar;* ister, Dino Buzatti ya da Julien Gracq kahramanı gibi, bekleyişlerinin kanıtı olacak ya da bu bekleyişe bir anlam verecek bir düşman, bir işaret umuduyla (belli belirsiz ve kaygılı) ufuk çizgisini gözlesin, ister, kendini, Proust'un anlatıcısı gibi çocukluğun kaybolmuş zamanım aramaya, Rastignac gibi Paris'i fethetmeye girişsin, ya da Stendhal kahramanları gibi, İtalyan geleneğinin modellerine layık olduklarını kanıtlayacak kadar güçlü heyecanlara sahip olsunlar, roman kahramanları, kendilerini başkalarına göstermeleri için elverişli olan eylem anını geciktiren kahramanların destansı modelini tersine çevirirler; roman kahramanları, kendilerini kendilerine gösteren anı arzularlar. Ve bazen sınamadan geçirme fırsatı veren, dışarısı, tarih, toplum, savaş, bir kadının bakışıdır.

Roman, tüm edebi türlerin en az kutsal olanı (kolektif olmadığı için) ve biçimsel olarak en serbesti (yazınsal olduğu için) olduğu için, tüm ifade biçimlerine imkân sağlar. Beklemenin sonunda, karar anında (moment de verite) kahraman romanesk kalır ya da trajik, mitik veya destansı yanı ağır basar. Yalnızca sınamaya geçmeden önce romanesktir, sınama ortaya çıktığı zaman harekete geçmekten muhtemelen kaçınmasından önce romanesktir, herkesin bildiği gibi, Stendhal'in, mutlu insanların hikâyesi yoktur diye yazarken ifade ettiği şey budur. O zaman yazar, kahramanlarına, hapiste çok mutlu olduğu için oradan çıkmak istemeyen Fabrice del Dongo'ya, model aldığı kişiyle aynı yöne doğru gittiği için korkusuzca ölümü bekleyen Julien Sorel'e, benzer bir düşü takip eden ve hikâyesi, ona sevgilisinin başını getirdiğinde sona eren Mathilde de La Mole'a, *Chasseur vert* (Yeşil avcı) bahçelerinde bir uyum anının yoğunluğuyla dolup taştığı için, hissetmekle çok meşgul olduğundan konuşmayı unutan Lucien Leuwen'e benzer. Sınama anını durmadan geciktiren her zaman romanesk olan kahramanlar vardır; ve kahramanlarına çok yakın olduklarından mutluluk ya da mutsuzlukta karar kılamayan, kahramanlarını mutluluğa ya da mutsuzluğa mahkum etmeyi başaramayan yazarlar (buna iyi bir örnek *Lucien Leuıven'i* asla bitiremeyen Stendhal'dir) vardır; aynı zamanda, karakterleri kendi kendileri olan ve, Rousseau gibi, arzuladıkları mutlulukla karşılaştıkları anları bozmakta adeta her zaman aceleci davranan yazarlar da vardır.

Ama roman kahramanlarına romanesk payesi biçilmez. Yeniden bir toplum yaratmaya dair tam anlamıyla mitik olan istenci ile eli kulağında ölümünün trajik kesinliği arasında bir yerde olan, Malraux'nun *İnsanlık Durumu*'ndaki bir kahramanı, bir başka seçenek olasılığını bulmayı dener: hiç görmediği ama aynı davayı güttüğü arkadaşına yaşamdan daha çoğunu, bir lokomotif kazanında haşlanarak ölmemesini sağlayacak siyanür hapını, başarıdan (ve dolayısıyla devrimin tarihsel zorunluluğundan) şüphe ettiği anda, gecenin derinliğinde ve ıstırabın son kertesinde verir. Onu destansı tarafta belirsiz bir yere yerleştiren tek zayıflığı, bu arkadaşa, bu siyanür hapının sonuncusu olduğunu söylemek, en azından bir insanın kendisinin tanığı olduğunu bilmektir. Katıksız kahramanlık, zorunlu gerçekliğin, hiçbir düşünsel ve ahlaki kesinliğin, yalnızca hiçbir kurtuluş garantisinin (kendimizi ne den kurtaracağız?) değil, hiçbir anlam güvencesinin de olmadığının kabulünün sonucu olduğu ölçüde mümkündür. Gide'in Lafcadio'su ile Sade'ın bir kahramanı arasında bir bağ kuran karşılıksız edimin boşunalığında, bu

sınırın (bir anlam isteğinin ve bir tanık ihtiyacının çizdiği) ötesinde hatta kahramanlığında ötesindeyizdir; ötekini, ilişkiyi aşağısama, aynı zamanda kimlikten önceki bir durum da olan ilişkiden önceki bir duruma gerileme, mitin, tersi anlamda gösterdiği şeyin tersine kanıtıdır: Düşünce, öteki ile birlikte başlar; insan kendi kendini çoğullukta yaratır. Sadece ölüm yalnızdır ve bu yüzden şok edici ve saçmadır. Ama ilişki, unsurları yani bireyler olmasaydı ne olurdu, ve birey ölümlü olmasaydı ne olurdu? Mitin mantığı, bireysel ölümü, toplumsalın doğuşunun doğal sonucu haline getiren *İnsanlık Durumu'nun* kahramanının mantığını geride bırakır.

Romanesk alandaki trajik ile ilgili olarak bize en çarpıcı örnekleri sunan kuşkusuz Anglosakson polisiye romanıdır: Chase'ın, her zaman tükenişe mahkûm olan ve güzel bir gelecek kurmaya karar verdikleri ana kadar inanmadıkları kendi yıkımlarına doğru yol alan kahramanları; Chandler'in, anlamsızlığın aleniliğinin giderek yükselişinin içlerini bulandıracak kadar sarmaladığı kahramanları; Spillane'ın, ne şiddete ne de sadizme karşı olan ama "iyi bir nedenle" davransalar da, her nedenin, kullandığı yollar karşısında önemsiz olduğu duygusu içlerine işleyen kahramanları. Yarım yamalak diyaloglar, zor iletişim, aşkla ilgili reddedilmiş, engellenmiş ya da şiddet içeren davranışlar: Yalnızlıkları o kadar simgeseldir ki bundan esinlenen bir Fransız yazar (Klotz), onlardan yalnızca bir siluet (kıvrık bir şapka, dudağın kenarında bir sigara) ödünç alır ve edebi özünü, mitolojiye yeniden yükselişini kendi kendine kanıtlayan (ama burada trajik olan, aynı zamanda, mite, hızlı bir dönüş ya da hızlı bir başvurmadır) kahramanı, sorguladığı ve ona ismini soran kadına, kapıyı kapatırken, "Chandler (Raymond)" olduğunu söyler.

Yüksek tirajlı casusluk romanı kahramanları ve çizgi roman kahra-manları da tamamıyla mitiktirler ve değişmeyen bir siluet ve çatlaklan olmayan bir karakter çerçevesinin dışında başka bir psikolojiye, sürekli tekrarlanan (ortaya çıktıkları yayınların periyodikliği bu ritüel etkiye eklendiğinden) bir maceradan başka bir yazgıya sahip değillerdir; dünya onların tiyatrosudur; ama bu dünyadan belirli bir izlenim aktarmaya girişirler; onları, aşırı bir biçimde çağın bir ürünü, yaratılmasına yardım ettikleri bir imgenin sonucu olarak görmek, onların mitinin (yeni mitik kahramanın, dehasının ve, kullanımı onun için çok doğal olan karmaşık tekniklerin bitmek tükenmek bilmeyen kaynakları sayesinde, gerçek bir sıkıntı çekmeden gördüğü,

tanımladığı ve hükmettiği karşıt güçlerin -iyilik melekleri, kötülük melekleri- baştan sona kat ettiği bir tüketim ya da aşırı tüketim toplumunun miti) mantığındaki o zaman kazanmış oldukları etkililiklerinin gücünü yadsımaktır. Diğer ülkelerde de gösterilen Amerikan televizyonlarının dizileri, Süper Jaimie ve diğer “biyonik" kahramanlar gibi, et ve elektronik sentezini kendilerinde gerçekleştiren, ama bunu, her zaman, *a priori* olarak sürekli belirgin bir biçimde ortada olan bir kötülüğün (uyuşturucu, komünizm, uzaylılar) kaynağına karşı doğal olarak teşkil olduğu ve yeniden teşkil olduğu için, bizde iyi olduğunu düşünme gereksinimi bile uyandırmayan bir neden uğruna yapan (ne masumiyet ama!) kahramanları popülerleştirir. Yine ve her zaman, bir karakterin onu oynayan aktörle özdeşleşmesi, bir aktör değişiminin hiçbir şekilde düşünülemez hale getirir (daha önce sinema da, Tarzan, kendi zamanında böyle bir sorun yaşıyordu ve Asya kökenli karate kahramanları tarafından gölgede bırakılmadan önce, Maciste ile birlikte, bundan birkaç yıl önce siyah Afrika’nın ekranlarında yeni ve başarılı bir kariyer yapan Herkül, hem Amerikan hem de İtalyan versiyonlarında farklı biçimlerde kendini gösterdiği için bazen kafa karıştırıyordu); şu durumda, mit ve rit füzyonunun en mükemmel noktasına ulaşmış bulunuyoruz; her hafta belirli günlerde ve söylenen saatte Maskeler sahneye çıkıyor; milyonlarca insan onları izliyor.

Romanesk kahramana gelince, o, dünyaya ve tarihe egemen olmayı ya da hükmetmeyi isteyemez; kuşkusuz tabii ki, trajik kahraman gibi, hatta dünyayı değiştirmek, bir dünya yaratmak istediği zaman mitik kahraman gibi ya da dünya da kendi hakikatini bulmak ya da kaybettiği hakikatini bulmak istediği zaman destan kahramanı gibi dünyanın ve tarihin ürünüdür. Tarihin yamanlıkları ve toplumların azap verici etkisi o kadar büyüktür ki, kahraman kişisi -sanki öznelliğinin, gözlemlemekten daha çok içinde çözünür gibi göründüğü günlük, düzenli ya da rastlantısal olayların sağladığı kimlikten başka bir kimliği yokmuş gibi- onların katıksız sadeliği gibi görünür. Bir Odysseus’tan bir başkasına, Homeros’tan Joyce’un *Ulysses*’ine değişmiş olan dünya ve dünyanın statüsüdür: ilk Odysseus daha uzun bir zamanda, daha geniş bir uzamda gerçekleşir, ama Bloom’unki en trajik olanıdır; Joyce, *Odysseia*’yı okumuş ve bu yüzden, destanı bir roman gibi işlerken, cesaretli ama zayıflıkları da olan, sert ama duygulu, sevilen ve öncelikle köpeği ile yaşlı hizmetçisine kendini kabul ettirmiş nüanslı bir kahraman olarak Ulysses’in insani niteliklerini beğenmişti. Ama, Stephan

Dedalus-Telemakhos ve Leopold Bloom-Ulysses üzerine yöneltiğimiz bakış da bu değil midir? Onlar, uzun ve yavaş geçen bir gün çerçevesinde, gitgide anonimmiş gibi görünen, doğrudan anlamsızlık ve aldatıcı vasatlıkla sonunda dayanılmaz hale gelen fragmanları, “yaşamdan parçalan” bize anlatmanın yolundan başka bir şey midirler? Bu kez, özdeşleşme, birkaç aracıya ve, öncelikle, bize, farklılıkların ötesinde simgesel süreklilikleri, duyarlı, yaratıcı bir bakışın gücünü hatırlatan bir titrin aracılığına gereksinim duyar.

Kahraman edimi, üç antropolojik parametreye göre düzenlenir: ölümün eli kulağında olması ya da içkinliği, *eylemin* zorunluluğu ve *anlamın* keyfiliği. İnsanların imgeleminden doğan kahramanlar, onları uzam ve zamanda farklı farklı konumlandıran bu üç parametrenin hem mucitleri hem de kullanıcıları olarak ortaya çıkarlar.

Tarihi kahramanlar da, kahraman olarak, insanların imgeleminden doğmuşlardır. Bu imgelem, eserleri, harekete geçmelerine yardım ettiği toplumsal güç ilişkilerine bir ölçüde, indirgenebilir olduğu zaman bile, insanlan, tek tek her insanı, sürmekte olan tarih ile bitmiş tarih, toplumsal düşüncesi ile ölüm düşüncesi arasındaki mesafeyi, kapatılamadığı için ayarlamaya zorlamayı sürdürür. Bu mesafenin ayarlanması, politik dramın ve tartışmanın temelidir.

insan ve ikizi: Toplumsalın Gerekliliği

Giriş: Ben'in Evrenselliği

Kişi (personne), karakter (personnage) ve kişilik (personnalite) özdeş değillerdir ama, birbirlerine bağlı oldukları söylenebilir. Batı'da oluşmuş biçimiyle ontolojik ve metafizik kişi kavramı, Batı'daki biçimine indirgenemez olsa da, karakter ve kişilik kavramlarının her birinin kendi payına açık bir biçimde çağrıştırdığı toplumsal ve psikolojik boyutlara sahiptir. Bu üç kavram, tarihsel ve, bunun doğal sonucu olarak, kültüralist bir perspektifte birbirleriyle ilişkilendirilebilirler: Mauss'un (1938), "ben" kategorisinin, "topluma ve zamana göre" değişik biçimler kazansa da, en eksiksiz ve en net tanımını, ancak bugünkü bazı uygarlıklarda, daha açıkçası Hıristiyanlığın etkilediği ya da model alındığı uygarlıklarda bulmuş olduğunu göstermeye giriştiğinde yaptığı biraz da budur. Aynı zamanda bu üç kavram, edebi, psikolojik, adli ya da felsefi düzlemlerde ayrı ayrı farklı analizlerin konusu olabilir.

Bu konuda, batıya özgü farklı disiplinlerin, özellikle de psikolojinin ve hukukun kendi sorunsallığmın, bu açıdan, antropolojik bir analizle değerlendirilebilir olduğunu belirtmek gerekir. Kişiliği, bir uyaran-tepki sürecinin sonucu olan davranışlar toplamına indirgeyen davranışçılık kuramlarının ve bütünleşme süreçleri ile kişiliğin "*a priori* biçimlerine"

vurgu yapan geştalt kuramlarının karşıtlığı, genel olarak da, kişiliğin denge ve bütünleşme olguları üzerinde duran teorilerin ve öncelikle dünyaya açılma kiplikleri, kısacası kişiliğin oluşmasındaki kültürel ve kalıtımsal faktörlerin karşılıklı rolleri ile ilgili düşünceler ve incelemelerle ilgilenen kuramların karşıtlığı, etnolojinin, bugünkü Batı'nın farklı toplumlarında yeniden kurmaya ve analiz etmeye çabaladığı "düşünce sistemlerinde" tam karşılığını bulur.

Kuşkusuz, bu "düşünce sistemleri", onlarla ilgili bilginin, bazı kültürlerde bir elite mahsus olması bazı kültürlerde de toplumun bütünü tarafından az çok açık bir biçimde paylaşılabilir olmasından bağımsız olarak, unsurları (örneğin, kalıtımla ve onunla bütünleşen kimlikle ilgili anlayışlar), bir araştırma konusu olmaktan uzak, dünyayı ve yaşamı tanımanın ve

anlamanın temel taşları olabilecek veriler olan tamamlanmış bütünlükler olarak ortaya çıksalar da, batılı araştırmacıların hipotezleri ve kuramlarıyla, sırf bu hipotez ve kuramlar keşfetmeci ve ilerlemeci (tam olarak söylemek gerekirse: bilimsel) bir karakter barındırdıkları için, aynı düşünsel statüye sahip olamazlardı. Örneğin, birçok Afrika toplumunda, fiziksel ve manevi niteliklerin kalıtımı ile ilgili kuramlar olduğu görülebilir: geri dönüşlerin ve benzerliklerin hangi ölçüde bu kuramların (özellikle, bu kuramlar, iktidarların, mülkiyetlerin ya da kendine özgü niteliklerin bir kuşak atlayarak-büyükanne-büyükbabadan torunlara- aktarılmasını doğruladığı zaman) kökeninde olduğunu inceleyebilmek kesinlikle ilginç olurdu; ama sosyolojik açıdan, aktarma ve kalıtım ile ilgili bu kavramların, kişinin temsillerinin bütününün, büyücülüğe yönelik inançlann, soy ve evlilik normlarının vb. yani uzmanların ya da ölümlülerin çoğunun, bireysel ya da kolektif olan ve öyleyse kendi kendilerine düşünsel spekülasyonun konusu değilse de aracı olan olayları yorumlamaya giriştiklerinde hesaba kattıkları tüm bu unsurların bir parçası olduğu daha geniş bir bütünlüğün içine girdiğini kabul etmek çok daha önemlidir.

Her türlü nesnel bilgi meselesi bir yana, kimliğin, öteki ile ilişkinin, kalıtımın, toplumsal statü kazanmanın tanımı ile ilgili düşüncelerin faydalı bir biçimde karşılaştınlabilir olduğu da en az o kadar doğrudur. Psikanalizin hem tarihsel-kültürel niteliğini hem de evrensel niteliğini kabul etmekte çelişkili bir şey yoktur; sonuç olarak, bilinçaltı kavramının batılı ve tarihsel özgüllüklerini (örneğin Doğuya ya da Hıristiyanlığa özgü anlayışlara göre) incelemenin, bu kavramın, batı toplumsal yaşamının farklı kesimlerindeki etkisini, onu kullananların ya da ona başvuranların eşit olmayan yetene -ğini de göz önünde bulundurup (örneğin, onun hakkında kabataslak bir bilgisi olmayanların duygusal ya da günlük toplumsal yaşamını etkileme biçimini inceleyerek), değerlendirmenin ve farklı toplumların simge sistemlerinin, hatta bu sistemlerin ben'in yapısını ya da bireysel ilişkileri tasarlama biçimlerinin incelemesini yapmanın da uygun olduğu kuşkusuz düşünülebilir. Bu, psikanalizin yeteneğini yadsımak ya da geçerliliğine itiraz etmek değil, bunları parantez arasına alıp, psikanalizi, hem sistem hem de pratik gerçeklik olarak olduğu kadar tarihsel-kültürel bir gerçeklik olarak da göz önünde bulundurmaktır.

Sorun, tıbbi denilen antropolojide karşılaşılanla aynı düzlemdedir; değişik etkenlerin etkisiyle (düşünsel düzlemde, zorunlu olarak evrimci bir açıdan ele alınan tıp tarihlerinin etkisi, daha pratik bir düzlemde, ekonomik kaygılarla yüklü politikalann etkisi) bazı araştırmalar, geleneksel tıplarda, nesnel olarak etkili olan bilim öncesi bir dal ve etkisi daha çok simgesel olan bir büyüsel dal ayrımı yaparlar. Oysa zorunlu olarak bir tıbbi antropoloji var olsa bile, yapabileceği ilk şeyin -sırf antropologların bu konudaki yeteneksizliğinden dolayı- yerli ilaçların ya da tekniklerin niteliğini değerlendirmek değil, hastalık ve tedavi anlayışlarının ve onları hayata geçiren yapıların, toplumun bütününün işlemesinin (düşünsel, toplumsal, politik) içine nasıl entegre olduğunu incelemek olduğu çok açıktır: ve aynı şekilde, modem Batı toplumlarının (etkili tıbbi kazanımları yadsınamayacak olan Batı toplumları), bazı hastalıkların (kanser) ya da geçmişte kalan salgın hastalıklara denk bazı salgınların (alkoliklik, uyuşturucu, trafik kazaları), politik söylem ve pratikte ya da bireylerin günlük algılamasında aldığı yeri analiz etmek ve aynı zamanda, koruma, yardım, baskı ya da tedavi kuruluşlarının küresel rolünü incelemek isteyecek bir antropolog için en az o kadar iyi bir gözlem alanı teşkil ettiği de çok açıktır. Aynı biçimde, daha yukarıda göstermiş olduğumuz, Akan kişilik klişesi (yaşamın ve gücün ilkesi *kra* ve karaktere ve kişilik kavramlarına daha yakın olan *sunsum* olmak üzere iki psişik ilkeyi karşıt yapan ve birleştiren klişe) ve Freud klişesi, birincisini İkincisinin bir önsezisine ya da yaklaşığına indirgemeksizin uygun biçimde analiz edilebileceklerdir; ama, yine aynı şekilde, psikanalizin ortaya koyduğu tasvirlerin toplumsal ve kültürel boyutlarıyla, bunları metaforik bir etki, bilimsel kurama yüklenebilir olmayan ilkel bir kalıntı olarak düşünmeksizin, uygun biçimde ilgilenmek mümkün olacaktır; eğer küçük grupların psikanalizi ve psiko-sosyolojisi aynı zamanda toplum (bireylerini ya da kimi tipik durumlarını inceledikleri toplumun) olgularıysa, bunun nedeni, farklı uzantıları (avatars) çerçevesinde, insanın oto-analizi, ancak gölgesinin önünde ilerlediği içindir. Aynı temalara, başka, ama asla mitsiz olmayan ya da en azından metaforsuz olmayan ifadeler biçiminde karşılaşıldığına, örneğin, bireysel alınyazısının ve sorumluluğun gerçekleşmesinin bizi ayrı ayrı hem Pascal’in Jansenizmine hem de *Cumhuriyet’in* Er mitine ya da Güneydoğu Afrika’nın Yorubalanna gönderdiğine, Anna Freud tarafından geliştirilen, saldırganla özdeşleşme izleğinin büyücülükle ilgili Afrika kuramlarının tanımladığı karşıt değerli

ilişkileri de çağrıştırabileceğine ve Laplanche ve Pontalis'in (1967), Freud klişesi hakkında, bu klişe "psişik aygıtın, karakter ya da farklı işlevlerle donanmış ve belirli bir düzende birbirlerine göre düzenlenmiş belirli bir sayıda sisteme ayrışmasını kapsar, bu da, onların, uzamsal olarak tasvir edilebilen psişik yerler olarak düşünülmelerine olanak sağlar" diye yazarken Ashanti ya da Jivaro temsillerinden bahsediyormuş gibi görünebilmelerine hiç kimse şaşırmayacaktır.

Ben sorunsalı evrenseldir (kimlik sorunsalının, daha özel olarak da, tüm toplumların "ahlaki kişiler" ya da, daha genel olarak, özdeşleşme ve karşıtlık -"bizim" "ötekilere" karşıtlığı- seviyeleri meydana getirme -bu, bölünmüş toplumlarda ya da düzenlenmesi dünyanın dört bir yanını ilgilendiren kupalarda ve şampiyonalarda olduğu gibi göreceli ve "piramit" biçiminde olurdu— biçimi sorunsalının da evrensel olduğu söylenebilir). Bu sorunsalın, her zaman ve her yerde benzer ya da birbirine yakın bir biçimde biçimlendirildiği açıkça söylenemese de, başlangıç noktası olarak, görelilikçi ve aşırı kültürcü perspektiflerin, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi bu boyutta da çok sistematik olarak yanlış olma olasılığının bulunduğu ortaya konulabilir. Böylece, Batının (ya da, istenirse, Oidipusçu Batı'nın) ben tanımının, kuramsal ve pratik olarak, bireyin mutlak bir özerkleşmesine ve kendi içine kapanmasına denk düştüğü doğru değildir; ben kategorisinin doğu sistemlerinde ya da "ilkel" tasarımlarda olmayan bir şey olduğu da doğru değildir. Bu iki iddia, başlangıçtaki farksızlığa daha yakın olan ilkel toplumların, grup fantasmalarından ve maske gibi kolektif organlardan (organes) başka bir şey bilmediğini (oysa organların bireysel merkezi özel birey ancak kapitalist Devletle birlikte tümüyle oluşacaktır) düşünenler tarafından kabul görmeyecektir.

Tersine, bize öyle geliyor ki, Deleuze ve Guattari'nin ÜAnti-CEdipe'inin (Anti-Oidipus) önemli bir anını teşkil eden bu sunum, ben'in öznel bir psişik birim olarak varoluşu ile düşünsel şema olarak kişi kavramı arasındaki belirli bir karışıklığın ve bundan dolayı da, ilkel kafa yapısının, Levy-Bruhl tarafından ileri sürülen analizlerinin belirli bir algısal kabartmasının kanıtıdır. Mauss'a gelince, o, bireyselliğin anlamının evrenselliğinden şüphe etmediği için bu ayrımın önemi üzerinde duruyordu ("... yalnızca bedeniyle değil, aynı zamanda hem tinsel hem de maddi bireyselliğiyle ilgili bir duygu sahibi olmayan hiçbir insani varlık olmadığı

bizim için her zaman kesindir", *a.g.y.,* s. 335). Granet (1935) ise, Çin düşüncesinde, "bir tutum ahlakına uyarlanan bir davranışlar psikolojisi" bulur; bu psikolojinin ve bu ahlakın, bireyselliği ya da bireyselciliği yüce bir değer haline getirmediği kesindir, ama şurası da kesindir ki, bunlar makrokozmik düzene bağlı olsalar da, bireysellik (sing: kandan, nefesten, iradeden [ya da kalpten], "bilgelikten oluşmuş, özel bir "yaşam payını" tanımlayan, yaşamsal armağanlar bütünü) ve kişilik (*ming*: yazgı, toplumsal mevki kavramına daha yakın olan ve aynı zamanda "isim" anlamına gelen kavram) kavramları birbirinden ayrılamazdır ve bireysel psişik bütünlüğün yadsınmasına hiçbir şekilde karşılık gelmezler. Hem kimlik ve özerklik kavramı hem de kendine özgülük ve rol kavramı ile benzerlikler taşıyan Afrika kavramlarının her biri hakkında da aynı şey söylenebilir: hem "ben" ötekilere göre (doğuştanlık ve kalıtım kavramlarına göre) kavranılır, hem de, belirli bir sayıda ölçüt ve etkiye göre ve doğuş anında kendininki olan göreceli olarak farklılaşmamış duruma dayalı olarak, ne için olduğunu ve ne ile o hale geldiğini tanımlar. Toplumların, hem bireyselliği hem de kişiliği bu şekilde tasarlama biçimleri, Mauss'un kişi "kavramı" ya da "konsepti" dediği şeye denk düşer; öyleyse bu kavram veya konsept bireyin yaşantısına değil, farklı toplumlarda, "bu toplumların törelerinin, dinlerinin, geleneklerinin, toplumsal yapılarının ve kafa yapılarının" dolaylı olarak dile getirdiği ve F. Michel-Jones'un (1974), G. Devereux'den ödünç aldığı ifadeyle, bir "meşru kurgu", yani "toplumsal örgütlenmenin birbirine bağh değerleri üzerine kurulu bir yapı" olarak tanımladığı şeye karşılık gelen düşünsel modele uygun düşer.

Ama bu değerler, en azından aralarından bazıları, ancak, onlardan esinlenen ya da onları hayata geçiren pratikler çerçevesinde kavranılabilir; öyleyse bazı toplumlarda örtük meşruluğun ve öznel yaşantının yayılma ya da üst üste gelme olasılığı, öznel yaşantının, örtük meşruluk tarafından olumlu ya da olumsuz biçimde biçimlendirilmesinin bir sonucu olarak daha yüksektir (örneğin, bir yasağın çiğnenmesi insanın kendi kendisine "doğal" bir yaptırım getirmesine yol açan olarak kabul edildiğinde). Bu yüzden, "ben"in ötekiler ile ilişkilerini (özerklik ya da bireylik sorunsalı) ve ben'in ben ile, ben'in kendi farklı uzantıları ile ilişkilerini (süreklilik ya da kişilik sorunsalı) inceleyerek, onların etkililiğinin gücü de olan öznel boyutu tümüyle ortadan kaldıracağız: Bu boyutun, daha çok, onu etraflıca ele

alabilecek ve sınırlarına en iyi şekilde yaklaştırabilecek bir analizin hem koşulu hem de unsuru olduğunu ön kabul olarak ortaya koyacağız.

Kişi ve Bireysellik

İster ben'de bir başkası olsun, isterse de ben bir başkası olsun -psikanalizin varlığını ortaya çıkardığı ve doğasını analiz ettiği başkası- birçok temsil sistemi, ben'i, kişinin "bileşenlerini" tanımlayarak ortaya koyar. "Kişinin bileşeni" ifadesi etnolog diline aittir ama iyice teyit edilmiş bir gerçekliğe karşılık gelir; birçok kültür için kişi, aslında, tanınan ve adlandırılmış bir bireyselliğe entegre edilmiş unsurların bütünüdür, ama bir yandan, bu unsurlar faklı kökenlere sahiptir (hatta aralarından bazıları kalıtım yoluyla geçmiştir); öte yandan bunlar, basit bir biçimde psişik ya da tinsel ilkeler değildir: Biyolojik, fiziksel, psişik ya da manevi yanlarının hesaba katılması mümkün olmaksızın, daha çok, kanla renklendirilmiş görünüm, nefesin özdek dışı gerçekliği ya da gölgenin geçici varoluşu ile özdeşleşen yaşamsal ilkeler olarak tanımlanırlar. Daha iyi bir deyim olmadığı için bazı etnologlar tarafından kişinin ilkelerinden bazılarını tanımlamak için kullanılan "ruh" kelimesi, bu durumda Hıristiyanlıktaki anlamından (hem kişi kavramının tek bir bütün haline getiren, hem de bireysel ruhun kişisel Tanrı ile özel bağının tanımlayan anlam) zorunlu olarak iyice uzaklaşır. Bu eşadlılıkla yaratılan, kimi zaman da kötüye kullanılan ikircil anlam, bahsedilen etnologların, gerçekliği açıklamak için çoğu zaman yapmak zorunda oldukları, kavramın çoğul kullanımı sayesinde ne mutlu ki ortadan kalkar. Kişi, kavram olarak, aynı anda hem bir ilkeler çoğulluğunun varoluşuna hem de tutarlılığım elde ettiği kozmik düzene gönderme yapar.

Öyleyse, kişinin "bileşenleri", kimlik kavramının kendi içinde topladığı ve dile getirdiği, bireysellik ve kişilik kavramlarını karmaşıklaştıran ve göreli hale getiren her bir "aidiyeti" tanımlar; kalıtım kavramına yüklenen rolün, sorunsal olma özelliğini artırdığı bu kimliğin yine de her zaman yeniden doğrulanması, birçok düşünce sisteminin, kişiliğin kendine özgülüğünü ya da sürekliliğini tehlikeye atıyormuş gibi görülmesi mümkün olan olgulara (örneğin, kişinin değişkenliğinin sonucu olarak dış etkilere karşı dayanıksızlığını yansıtıyormuş gibi görünen, ikizlerin en eksiksiz ifadesi olduğu benzerlik olguları, ya da patolojik olgular [hastalık, erken ölüm, delilik]) yönelttiği dikkati gösterir. Bireyselliğin özerkliğine gelince, bu,

onun birçok öğeden oluşmuş bir niteliğe sahip olduğunu ön koşul olarak ileri süren kuramlar tarafından daha doğrudan tartışma konusu yapılır.

Yorubalardan ve, onlara göre, bireyi oluşturan farklı kalıtlardan bahsederken, Pierre Verger (1973), onların sayısız ruhla, isimlerin çeşitliliğiyle ya da tanrının insan bedenine girmesiyle ilgili düşüncelerinin, "bireyin, aile soyuna, yaşayanları ve ölüleri, genlerini aktardıkları torunlarında yaşamlarını sürdüren yakın ve uzak ataları içinde barındıran topluluğa bağımlılığının altını çizdiğini" (s. 161) ileri sürer. Aslında Yoruba kişisinin tanımında, kozmik ve ailesel olarak bir çift kalıta referans bulunur. Yo-rubalara göre, beden, baş tanrı *Obdumare* tarafından kilden yapılmıştır; kafanın kalıbı, gözleri, burnu, dudağı ve kulakları biçimlendirme gücüne ilk önce sahip olan *Obatala* tarafından yapılmıştır; bu bedene nefesi *(emi)* veren *Olodumare'*dir. Nefes, *emi,* aynı zamanda yaşamsal ilke, ruh, tindir; taşınan gölge *(ojiji) emi*'yi temsil eder, ama gölgenin kendisi dayanıksız (birine, gölgesini "hırpalayarak" zarar verilebilir) ve değişkendir (günün saatine göre bölünür ya da toplanır); yazgısı eminin yazgısına bağlıdır: birlikte toprağın altına girmiş olduğu eminin ölmesinden üç gün sonra mezarın altında kuma dönüşür; *emi*, ölümden sonraki dokuzuncu günde, bu kumla birlikte, onun bir yeni doğanın gölgesi olması için mezarı terk eder. Böylece reenkarnasyon döngüsü oluşur: "Her gün, kuramsal olarak iki yüz cenaze ve iki yüz doğum vardır (ayrıca iki yüz rakamı, eskiden Yorubalarda önemli bir rakamdı)" (s. 62).

Ne var ki, her bireysellik kendine özgü bir bileşime sahiptir çünkü zekânın bulunduğu yer olan kafa (ori) aynı aileye dönse de, ruhun *(emi)* geri dönüşü, hiçbir soy bağı ilkesine tabi değildir. Kafa, yeryüzüne geri dönmeden önce ölüler dünyasında bir gün geçirir, öyle ki, "daha yeni ölmüş büyük-babanın ya da büyük-annenin reenkarnasyonu" olarak görülenler kuramsal olarak küçük çocuklardır. Verger'in belirttiği gibi, ölüler dünyası ile canlılar dünyası arasındaki gidiş-gelişler kavramı, Afrika'nın başka yerlerinde de, özellikle de, bir atanın ruhunu taşıyan çocuğa *djoto* ismi verildiği Fonlarda görülür; bununla birlikte, onlarda kalıtımsal olarak aktarılan ;yedir (bu oriye değil emi'ye karşılık gelir): bu şekilde, aynıce, Abomey krallık ailesinin farklı hükümdarlarının hepsinin üzerinden geçmiş olarak kabul edilir. Akan uygarlıklarına (Ghana'daki Ashanti uygarlığı, Fildişi Sahili'ndeki Agni uygarlığı ve yine Fildişi Sahili lagünlerindeki

uygarlıklar) özgü temsiller de, biri her zaman taşınan gölge kavramına bağlı olan ve ölümden sonra farklı varoluşlara (ya yalnızca biri varlığını sürdürür ya da her biri ayrı kalıtım zincirine göre aktarılır) sahip olan iki psişik katmanı çağrıştırır; bu şekilde Ashantilerde, biri baba yanlı soy bağı diğeri de ana yanlı soy bağı yoluyla aktarılır, ve Rattray (1927) bu konuda, prenslik ailelerine mahsus olan, baba tarafından kuzen ile evlilik pratiğinin, politik verasetin ve biyolojik kalıtımın dışına çıkmamaya olanak sağladığını belirtir: İki kuşağın, babasoylu ve anasoylu olarak iki aktarma zincirinin tümü, bir bireyde kesişir; küçük erkek kişi, büyük baba kişinin kopyasıdır; kral ölmez.

Bütünsel ya da kısmi reenkarnasyonlar, soy bağına özgü birbirine bağlı olma durumlarının en dikkat çekici ifadesidir. Ama, günlük yaşamın sıradanlığına daha çok bağlı olan her biri, farklı biçimlerde bu varoluşsal üst üste yığılmanın bir çağrışımını teşkil eden olaylar —özellikle hastalık- vardır. Birçok soy sistemi için bazı hastalıklar, ancak, hastanın, onu, *a priori* olarak bazı etkilere (sonraki bölümde incelenecek olan büyücülük durumunda) ya da, yapısal olarak anlamlı şekilde kendisi karşısında konumlanan bireylerin bazı davranışlarına karşı dayanıksız hale getiren bir bütünlüğün içindeki durumuna göre anlaşılır. Diyare olmaları (çoğu zaman korkunç sonuçlara varırlar) anne baba arasındaki uyumsuzluğa bağlanan Alladian kabilesindeki çocukların hâlâ sık rastlanan bu durumundan başka yerde bahsetmiştik. Ama bu yapısal bağımlılık, çok uzun bir zamana yayılabilir. Nicole Sindzingre (1981), Senufo Fodononlarda, bir çocuğun hastalığının, anne tarafından, bu çocuğa, ya da erkek kardeşlerinden veya ablalarından birine hamileyken çiğnediği bir yasağın sonucu olarak düşünülebildiğini belirtir. Belirli bir sayıda yasağın baba ya da ana soyu ile aktarılması, birçok Afrika toplumu için, yasak çiğnemenin ifadesi olarak yorumlanabilen, sonuç olarak da kalıtımsal ve özel bir dayanıksızlığın işaretleri olan belirli bir sayıdaki hastalığın bir açıklama şemasıdır.

Kimliği soya bağlayan aidiyetlerden başka aidiyetler de vardır; ve ayrıca, kimliği soya bağlayan aidiyetler, bireysellik kavramını göreli hale getirseler de, onu parçalara ayırmazlar ama ona, onu faklı kimlik düzeylerine göre nitelendiren daha çok öznitelik yüklerler. Kalıtımsal aidiyete büyük bir önem veren sistemlerde bile, bireysel kişinin tanımını belirleyerek, ona adeta serbestlikte kaybettiğini kişilikte kazandıran başka belirlenimler

(Ashantilerdeki doğum günü, Baullerdeki doğumların düzeni, Alladianlardaki doğumun işareti -deniz, orman, ölüm-, ya da hepsinde doğumla ilgili ayrıcalıklı durumlar gibi) işin içine girer. Öyleyse, kalıtımsal belirlenimleri, daha konjonktürel belirlenimlerle birleştiren Afrika sistemleri ile soyu daha az doğrudan biçimde göz önünde bulunduran sistemler arasında bu açıdan kökten bir fark yoktur. Bazı kadın dergisi ya da akşam gazetesi okuyucularının (az çok şüpheci, az çok kaygılı bir biçimde) başvurduğu astroloji, milyonlarca bireyin kaderini aynı Zodyak işaretine bağımlı kılar: Ama yine de her birey, iyice bilgilenip, “gerçek” kişisel kaderinin, doğum gününe ve saatine göre yıldızın ufukta yükselmesi işaretine de bağlı olduğunu öğrendiği andan itibaren astrolojiden kendine fayda sağlayabileceğini düşünebilir. Bu bağlamda bireysellik kavramı farklı gerekliliklerin birliği noktasına yerleşir: bu, bir bireyi bir başkasından ayıran farklı yazgılarının özel kombinasyonudur.

Yazgıların üst üste eklenmesi, her zaman tamamen soy bağı ya da doğumla önceden belirlenmez. Bu şekilde, II. bölümde bahsettiğimiz Jivarolarda, Hamer’tn bize aktardığı gibi, erkek yetişkin bir birey, birçok “ruhu” içinde toplar. “Sıradan” ruh, yaşamı boyunca, sahibinin mevkisi ile özdeşleşir ve sahibi öldükten sonra farklı biçimlerde yaşamını sürdürür; geyikler ve baykuşlar gibi köyün çevresindeki bilinen hayvanların şeklinde dünyevi bir yaşam sürer, başka bir yaşamda ormanların şeytanı şeklindedir, ardından, sağanak yağmurun altında bir gün yaşadıktan sonra son kez ölen kelebek (*uıampan)* biçimini alır ve varoluşunu bitmez tükenmez bir sis biçiminde sürdürür. Bireyin yaşamı boyunca, iki cinsiyetin de sahip olduğu sıradan ruh, kanla özdeşleşir ve kanama olgusu, bir “ruh kanamasına” tekabül eder. Bu savaş ve ölüm dünyasında, en önemli ruh kalıtımla aktarılmaz ve doğuştan değildir, kazanılır; bu, her yetişkin savaşçının sahip olduğu *“arutam”* ruhudur. Bir *arutam* ruhuna sahip olmak insanın gücünü ve zekâsını artırır; büyücülükle ya da zehirle ölmesini imkânsız kılar; ruhundaki bazı değişimler (özellikle alışılandan daha güçlü bir sesle konuşması) etrafındakilere, toplumsal varoluşunun ilk sınavını başarıyla geçtiğini gösterir. Tabii ki bu yüzden, babasına eşlik eden çocuk, bir *arutam* ruhu aramaya on yaşından itibaren başlayabilir; ama arayış uzun sürebilir; bu arayış (çok görkemli bir gösterinin ardından) sona erdiğinde, talip, bastırılamaz bir öldürme ihtiyacı duyar; eğer ergenlik çağındaysa, bir cinayet seferine katılır ya da bu seferlerden birini kendi kendine düzenler.

Ama bir *arutam* ruhu kazanmak bir kişilik dönüşümüne tam karşılık gelse de, bireysellik tanımını da göreli hale getirir; bu “ruh” bireysel kişinin sürekli bir verisi olmamakla kalmaz, bir başka kişiden de gelir; iki *arutam* ruhuna sahip olmak ölümsüz yapar ve özellikle bulaşıcı hastalıkların etkilerinden uzak tutar; ama Jivarolar her insanın öleceğini çok iyi bilir: *arutam* ruhu, bağımsız ve biraz da başıboştur; onu çekmek ve yakalamak için teknikler vardır; dört ya da beş yıldan sonra beden değiştirme gereksinimi duyar; ayrıca, bir tek cinayetten tatmin olmaz ve sefere gidecek savaşçıyı terk eder, ama yine de onda var sayılan güç, katilin görevini fiilen kolaylaştıracak şekilde yaklaşık iki haftalığına etkisini sürdürür. Katil için, öldürmek mutlak bir zorunluluktur: “... sefere katı-lanlar bir insan öldürmeyi başaramasalardı, yeni bir *arutam* ruhu kazanma hakkına sahip olmayacaklardı ve bu ruh olmadan iki haftanın sonunda, en çok birkaç ay sonra ölmekten başka yapabilecekleri bir şey yoktur” (s. 118). Çünkü, *arutam* olmadan bir insan, hayatta kalmak için öldürme ihtiyacı duyduğu insanların saldırılarına açıktır. Güçsüzlük, hastalık, konuşma tonunda bir azalma cinayete bir davettir; tersine, birçok insanı öldürmüş bir savaşçı nadiren saldırıya uğrar çünkü ruhların, savaşçının öldürdüğü bu insanlar dolayısıyla toplanması güç kaynağıdır: “Yeni bir *arutam* ruhu kazanmanın sonucu, yalnızca bu ek ruhun gücünü ya da *kakarma’sim* kendi mülkiyetine almak değil, aynı zamanda daha öncekinin gücünü “içinde hapsetmek” ve sonuç olarak bedenden dışarı çıkmasını engellemektir. Her bir savaşçı aynı anda ancak iki *arutam* ruhuna sahip olabilir, ama “içeri hapsetme” olgusu artık sahibi olmayan sonsuz sayıdaki ruhun gücünü kendinde toplamaya olanak sağlar” *(a.g.y.,* s. 118-119). Böylece, bir *arutam* ruhuna sahip olmak, Jivarolar için yüce bir değer ve hayatta kalma koşuludur (anlatmaya çalıştığımız şey şudur ki, her zayıflık işareti kişilikteki bir çatlağın göstergesi ve bu yüzden, başkalarının kendi güçlerini sınama fırsatıdır) ve aynı zamanda, bu ruh, onun için yalnızca kısa süreli bir geçiş yeri olan bir Jivaro atasının ruhunun birkaç göksel uzantısından (rüzgarlar, şimşekler, yıldırımlar) sonra, olabilecek en gayri şahsi ruhtur. Bireyin ölümünden sonra *arutam*’m türümü olan, bu ölümün sorumlularının peşindeki intikamcı ruh, *“muisak”* ise, ruhların hem en kişi olanı ve özdekseli hem de en egemen olunabilir olanıdır, çünkü, Jivaroların büyük bir kesim tarafından tanınmasını sağlayan kafa kesme pratiği, bu ruhu kapalı tutmayı ve zarar vermesini engellemeyi amaçlar. Tüm kültürler, bireysellik ve kişilik kavramları ile ilgili birbirine benzeyen, karşıtlıklar içeren ve hatta çelişkili

bir düşünce geliştirmiştir. Zorluk her zaman aynıdır: Birey kavramı, aşırı ya da eksik anlam yüklenmesi nedeniyle her zaman bozulma noktasındadır. Doğuma, soya ya da farklı kazanımlara bağlı belirlenimlerle aşırı yüklenen bu kavram, dünyaya ve dünyadaki etkisi, bu dünyanın kendisinin bir tezahürü olarak, toplumsal oyunun kuralının bir unsuru, bir ifadesi ve bir nesnesi olarak ortaya çıkan bir karakteri yani bu açıdan, rolü, göreceli özgünlüğünü farklı zorunlulukların bir araya gelmesinden alsa da, bir yığın başkasına benzeyen bir karakteri tanımlar; insani bilimler, bazen kendilerine rağmen, toplumsal işlevi açıklamak için, aralarından en biçimci olanları bile, bazı genel psikolojik düşüncelere başvurduklarında bu sınırı gösterir ve göz önünde bulundururlar (öznellikleri dile getirmek istememeleri anlamında); böylece, *homo economicus*'un faydayı azami hale getirmeye çabalaması, acının, Avustralya yerlisine, kutsalın anlamını göstermesi ve ana soylu toplumda yeğenin, dayısından korkması beklenir.

Tersine, bu belirlenimlerden yoksun olan bireysellik tüm gerçekliğini yitirir: vaktinden önce ölen bir bebek gerçekten bir ölü olarak düşünülmez; toprağa törensiz verilir; hatta bazen (Fildişi Sahilleri'ndeki Alladi-anlarda olduğu gibi) bir çiftin bu koşullarda ölen ilk çocuğunun, ondan sonra doğan çocuğun -cinsiyetinden bağımsız biçimde- kişisinde, ya da bu sonra doğan da ölürse, hayatta kalmayı başaran ardıllarının çocuğu kişisinde yeniden doğduğu kabul edilir; tüm bu doğumlar, adeta "deneme" doğumlardır ve ancak ilk günleri atlattıktan sonra, henüz bir kişi olmadığı belirsizlik döneminden çıkacak ve yalnızca, bireyi, soya ya da başka aidiyetlere göre belirlenimler zincirine, bazen bir yüceltme seansının ardından, dahil ettiği için verilmesi önemli olan bir isim alacak olan çocuk gerçek bir kimlikle donanacaktır. Bu konu bize çok yabancı değildir, öyle ki, bu konunun, gebeliğe son verme ile ilgili yasalara muhalif olanlar tarafından günümüzde yeniden alevlendirildiğini görmekteyiz; bu yakınlarda bir radyo tartışmasında, Strasbourg Piskoposu, katılımcılardan birine, her insanın, ana rahmine düştüğü andan itibaren varolduğunu açıklıyordu; ve tezini (bu çok dikkat çekicidir) bir bireyin genetik temelinin ve bilgisinin aslında bu andan başlayarak oluştuğunu dile getiren bir biyoloji dersine dayandırıyordu; bu konuda, az çok metaforik olarak (ama hangi oranda?) "programdan" bahsedilebilmesi, kimlik ve yazgı arasındaki sıkı bağın, yalnız bireysellik kavramını kabul edilebilir hale getirdiğini yeterince gösteriyor. Hem kişinin sorumluluğunu hem de bireyin göreliliğini ilke olarak ileri sürmek zorunda

olan Hıristiyanlığın yaşadığı düşünsel zorluk bu şekilde, tanrı lütfü ve önceden takdir üzerine tartışmaların berisinde, metafizik olduğu kadar sosyolojik olduğunun gösterilmesi mümkün olan evrensel bir sorgulamanın özel ifadesi olarak ortaya çıkar: Saf bireysellik nasıl düşünülür ya da (bu açıklama biçimini sürdürmenin imkânsızlığını hesaba katarak) birey toplumsal açıdan nasıl düşünülür?

Arutam ruhu olmadan Jivaro, çevrenin saldırılarına açık boş bir bedenden başka bir şey değildir; ebeveynlerinin, yeni ölmüş birinin koruması ve etkisi altında bulunup bulunmadığını ya da bir atanın kısmi reenkar-nasyonu olup olmadığını bilmediklerinden uygun düşen ismi vermediği

Akan çocuğu, gerçek kimliği zamanında öğrenilmezse hasta olur ve ölür. Katoliklik, başka dönemlerde, vaftiz edilmeden ölen ve masum olmaları, Hıristiyan kimliğine sahip olmamalarım örtbas edemeyen küçük çocukların ruhlarına özel ve nötr bir araf ayırmıştır. Kimliğin kazamlabilmesi, ele geçirilebilmesi ya da dönüştürülebilmesi, işte birçok düşünce sisteminin ve toplumsal sistemin istediği budur. Bu saptama, bizi, "ben"in sürekliliği ve değişik uzantıları ile ilişkisi sorunsalının içine sokacak biçimde, ben'in özerkliği ve ötekiler ile ilişkisi sorunsalından uzaklaştırıyor gibi görünebilir; aslında, bu iki sorunsalın sınırlı bütünleyiciliklerini ve daha doğrusu, birincisinin İkincisine bağımlılığını yansıtır; ben'in toplumsal olan değişik uzantıları (örneğin, tek başına olmamakla birlikte, birbirini takip eden erginlemelerin sonucu olanlar) başlangıçtaki belirlenimlerin üstüne eklenir ve ortaya yeni belirlenimler koyar.

Bireysel ve toplumsal kutuplar arasındaki denge Granet'nin analiz ettiği Çin düşüncesi için, başlıca bir akıl yürütme konusuymuş gibi görünüyor; ve bazı zamanlarda ve bazı bakımlardan bir denge düşüncesi olarak tanımlanabilen bu düşünce, yine de her zaman iki kutup arasındaki dengeyi kurmayı başaramaz ya da daha çok bunu yapmak gibi bir kaygısı her zaman yoktur. Kökeni bakımından düalist, toplumsal ve muhafazakârdır. *Sing* ve ming arasındaki denge, hem tarihsel ve politik bir ideal, hem de bireysel bir idealdir. Her şeyin bir *sing*'i, bir varlığı ya da bir varolma biçimi vardır ve her bireysellik, "sadece tinsel ya da sadece bedensel olduğu asla düşünülmeyen" unsurlardan (tche) oluşur; bu şekilde düşünülen bireysellik, Gökyüzüne ve Yere, insanların mizaçlarına ya da liderlerin yediği yahnilere

de tam olarak uyar; her bireysellik, her doğa, Suya, Ateşe, Oduna, Metale, Toprağa bağlı olan, ve Ying ve Yang'a ait olan unsurların bir kombinasyonudur: "Bir varlığın... iç doğasını belirginleştiren dozaj oranlarıdır". *Sing*, bu şekilde, belirli bir mizaca karşılık gelir: "Her kim ki, çocukluğunda, oburca meme emer ve sahip olduğu k'i'den (nefes) dolayı sütü çok fazla içer, hasta olarak yaşayacak ve erken ölecektir." K'isine göre çok fazla güçlü bir iradeye *(tche)* sahip olan bir başkası, Lie Tsen'e göre, kalbini (kalp, *sin*, ve irade, *tche* birbirinden ayrılmaz), *tche* si, k'i'sinden daha zayıf olan bir başkasının kalbiyle değiş tokuş edebilecek, ama, işlem biter bitmez, "karılarını, çocuklarını, evlerini, toplumsal durumlarını da değiştirmek zorunda kalacaklardır" *(a.g.y.*, s. 331).

İnsan doğasının ve toplumsal durumun bu üst üste binişinin kozmolojik ifadelerde de bir dengi vardır: İnsan dahil tüm varlıklar, Gökyüzünün ve Yeryüzünün *singinden* yapılırlar. İnsan, "kanını, vücudundaki, usareler gibi dölleyici ve besleyici sıvıları " Topraktan alır. "Sıcak ve uçucu nefesini" Gökyüzünden alır. "Onda yaşamın sürmesini ya da daha çok oluşmasını sağlayan *ritim* -nabız atması ve nefes alma-" ikisine de bağlıdır. Gökyüzüne bağlanma, yan anlam olarak yazgı ve toplumsal statü anlamına da gelen *ming* yani kişilikte ifadesini bulur, buna karşın bireysellik Toprağa bağlanır ve "Uzamların sonsuz çeşitliliğine" bağlıdır. Kişiliğin ve bireyselliğin sırayla üstün geldiği dönemler tarihsel olarak ard arda gelir. Dayanıklı bir uygarlık düzeni egemen olduğunda, hükümdar tımarları, Gökyüzü de uzun yaşam ikramiyelerini dağıtır; çöküş döneminde, Gökyüzünün ve İmparatorluğun birliği bozulduğunda, "Uzamların çeşitliliği Zamana bulaşır"; bireysellik, kişiliğin zararına gelişir; ortaya canavarlar çıkar. Politik bir bilgin, grupların, bireylerin, dönemlerin, bölgelerin, iklimlerin ve yaşam türlerinin çeşitliliğini kullanmayı bilir, öyle ki, *sing* ve ming'in adil paylaştırılması yalnızca bütünlük konusunda toplumsal bir erek olduğu için gözetilir.

Biraz paradoksal olarak, bu şekilde içine toplumsal muhafazakarlık işleyen klasik düşüncenin sonu, Taoizm'de, meditasyon çerçevesinde mutlak bir özerklik isteğinden geçen bir kutsallık idealinin tanımına varır; uygarlık saflığını yitirmiş ve yapaydır; doğaya dönüş, klasik düşüncenin kendi ideali haline de getirdiği ama Tao'da, kesinlikle asosyal bir nitelik kazanan, bir kendini kavrayışa bağlıdır. Meditasyon ve kendinden geçme, "insana, eğer

uygarlık (j'en), onda, tao'yu, töy'ü, T'ien'i aşındırmazsa yani kendi özü her türlü kirlilikten korunursa ne olduğunu, öyle kalıp kalamayacağını gösterir" (*a.g.ys.* 425). Konfüçyüs yandaşları için, sadece yalnız olan kötüdür, Taoistler içinse, meditasyon kesinlikle yalnızlık içinde olmalıdır: "Aziz, *yalnız kendisi için, yalnız kendisiyle* yaşamalıdır."

Böylece, herkes tarafından paylaşılan düşünceleri hangi ölçüde kullandıkları ya da yaydıkları tam olarak kestirilemeyen ekollerin ve düşünürlerin ifadesi oldukları için, Afrika ya da Kızılderili sistemlerinin tam bir dengi olacak kesinlikle düşünülemeyecek kipliklerine göre, Çin düşüncesi de, asosyal bir bireysellik anlayışı karşısına, ama en uç noktalarına iterek, altbelirlenmiş kişilik anlayışını koyar.

Kişi ve Kişilik

Kişinin herkes için tek bir tanımı yoktur: en azından büyük bir sayıdaki sistemin, sırf erginleme ya da başa geçme ritüelleri çerçevesinde doğruladığı şey budur. Ama bu değişkenlik, yalnızca kurulu sosyopolitik statülerin değişkenliği değildir; bireyin, psişizmini ve hatta cinselliğini etkileyebilir. Doğuştan itibaren bazen sorunsal olduğu ortaya çıkan bir kimliğin oluşumu konusundaki belirsizlik, birçok toplumun mitik dönüşümlerinin ve ritüel çeşitliliklerinin kökeninde vardır. Bu belirsizliği, kendini daha güçlü bir biçimde gösterdiği kategoriler ve kurumlar konusunda göstereceğiz: ikizler, eril/dişil zıtlığı, erginleme, büyücülük ve daha geniş bir biçimde çevre ile ilişki.

ikizler, tüm toplumlarda, pratik çözümü dikkat çekici bir biçimde farklı farklı olan bir sorun ortaya koyarlar, çünkü kimi zaman, mutluluğun işareti ve kaynağı olarak özellikle saygı görürler, kimi zamanda, mutsuzluğun işareti ve kaynağı olarak özellikle nefretle karşılanırlar. Birçok batı Afrika kültüründe, ikizlik bir ideale denk düşer: cinsiyetleri farklı ikiz çiftlerin insanlık durumunun özünde olan bir hakikati (ilksel, potansiyel ve gizli çift cinsiyetliliğini) dile getirdikleri başlangıç zamanının bir anımsanmasıdır. Germaine Dieterlen (1973) köprücük kemiği "tohumları" ve yaşamsal güç *(pâma*) ile birlikte Dogon kişisini oluşturan, "ruhlardan" teşkil olmuş sekiz ana ilkede (*Kikinu)* ikizliğin izine rastlar; bedeni oluşturan dört "ruh" cinsiyetleri farklı ikizler olarak iki ruh çiftine ayrışır (*Kindu Kindu say* ya da "zekâ ruhları" ve *Kindu Kindu bumone* ya da, bedenin taşıdığı gölgede

kendini gösteren “sürüngen ruhlar”); “cinsiyeti” oluşturan dört ruh aynı şekilde ayrışır ve karşıt hale gelirler; öyleyse, bu sekiz “tinsel ilkenin” bütünü ikizliğe gönderme yapar: “Erkek ve kadın, bu ruhlar sayesinde, onlara bir yanda, ilk canlı varlığı çift cinsiyetli yaratan Yaratıcının, başlangıçta istediği tamamlılığı, diğer yanda ise, düşünsel ve psişik düzlemde olduğu gibi fiziksel düzlemde de doğurganlığı veren daimi bir çift cinsiyetliliğe sahiptir.” (s. 207).

Tersine, Ban tu dünyasında, ikizlik ideali dışlanır. Luc de Heusch

(1973) bu konuda, kutsal krallığın kuruluşu ile ilgili, krallık taliplerinden birinin ikiz kız kardeşinin, ona, üvey kardeşi çıkarma ihanet ettiğinin anlatıldığı Luba mitini aktarır. Lubalarda, ikizler, “mutsuzluk çocukları” olarak adlandırılır; Mozambik’in Thongalannda, ikiz doğurmak, lekelerin en kötüsüdür. Bu konuda iki açıklama yapılabilir; bir tarafta, ikizlerin doğumundan sonra bir ritüel tedavinin en özel biçimde nesnesi olanlar ikizlerin ebeveynleridir; diğer tarafta ise, ikizlerin doğumundan sonraki bu ritüel tedavi, onları arındırmayı değil, onların ontolojik ve toplumsal statülerini gerçek bir değişime uğratmaktır. Ndembular ve Lelelerde, ikizlerin doğumu, insanlığı hayvan alemine yaklaştırdığı için, zararlı ve saçma olarak görülür; ama, Lelelerde, ikizlerin ebeveynlerinin de, aynı biçimde, insanlar ve hayvanlar, köy ve orman arasındaki aracılar olarak özel bir ritüel rol aldığı görülür. Turner (1969) tarafından analiz edilen ve Luc de Heusch’ün altını çizdiği bu paradoks, genç bir etnolog olan Serge Tcherkezoff’un, özünde misyonerliğe özgü bir belgelendirmeden hareket ederek analiz ettiği gibi, Tanzanya’nın Nyamwezikrinin durumunda da kendini gösterir: ikizlerin doğumu krallık için bir tehdittir ama, farklı ritüel uygulamaların ardından (bunlar, yasakların geçersiz sayılmasını beraberinde getirir), ebeveynleri, tüm ikiz ebeveynlerinin içinde bulunduğu ve birçok refah ritüelinde seçkin bir rol oynayan *mabasa* tarikatının üyesi olurlar. Bunun tersine, Dogon ikizlik idealinde de karanlık yanlar yok değildir ve F. Michel-Jone (1978), *Retour aux* Dogon’da, (Dogonlara dönüş) Dogon ebeveynlerinin ikiz doğurmaya karşı nasıl önlem almaya çalıştıklarını aktarır.

Bu durumda, ikizler konusu, iki adet kişiler kategorisi ile ilgilidir: birbirinden farklı ve birbirine benzer doğanlar olarak ikizlerin kendileri

(“Bantoular, varlığın tinsel çokluğunu zorluk çekmeden kabul etseler de, bedenlerin ikiliği, onlara göre, gerçek bir canavarlıktır” diye yazar Luc de Heusch) *(a.g.y.,* s. 241) ve ikizlerin doğumu anından itibaren, toplumsal tanımları değiştiğinden, oldukları sanılan şeyden farklı bir şey oldukları ortaya çıkan ebeveynler.

İkizlerin bu ayrıcalıklı unvanının kaynağı nedir? Belki, iki bireyin kimliğinin tümüyle aynı olması düşünülebilir bir şey değildir; ama bu hiçbir toplum tarafından tümüyle istenmez, yani toplumların hepsi tarafından reddedilir: Örneğin ikizlerden her birine farklı isimler verilmesi bunun kanıtıdır; bununla birlikte, bu isimler çifti, bu şekilde hemen tanınabilir kategorisi olarak teşkil olan ikiz çiftlerin hepsi için geçerlidir. ikilik izleği üzerine çeşitlemeler çok sayıdadır. Leleler için, insanların ikizliğinin tehlikeye attığı, insanlar/hayvanlar (kültür/doğa) ikiliğidir. Aynı türde bir saptama ile, Güneydoğu Afrika’da, örneğin, insanların ikizlerinin, her zaman, bir ikiz maymunlar çiftinin kopyası olduğunu düşünen Togo’daki Belerde de karşılaşılır; Dogonlarda, bu şekilde göreceli hale getirilen cinsiyetler ayrımıdır; Thongalarda, ikizlerin “gökyüzünün oğullarının” doğumunun ortadan kaldırdığı, Gökyüzü ve Yeryüzü arasındaki mesafedir. Ne olursa olsun, toplumların genellikle ayırdına vardığı gerçeklikler, ikizlerin doğumu vesilesiyle, birbirlerine indirgenebilir olarak ortaya çıkar. Öyleyse, ikizlik izleğini, gücün kökeni mitlerine bağlı olarak bulmamız şaşırtıcı değildir: Birçok politik ritüelde, güç, bu şekilde toplumun kökenine, kesinlikle düşünülemez olan bir keyfiliği yerleştirdiğinden, toplumun gördüğü şeyi karmakarışık eder; bu eserin üçüncü bölümünde göstermeyi deneyeceğimiz “tersine dönüş” ritüelleri, rolleri tersine çevirmekten daha çok her birinin saçma ve göreli karakterini vurgular. Kadınlar erkeklerin, köleler kralların taklidini yaptığında, onları yansılamaktan daha çok karikatürleştirirler; ama bu açık maskaralık, ne kadar gerçek olursa olsun, ancak bir süre devam eder, çünkü ritin tersi de (düzene dönüşün yeniden keşfettiği ve eski durumuna getirdiği) gerçektir; toplumun sürüp gitmesi gerekir ve bu yüzden, var ettiği ve onu oluşturan farklılıkların kökten keyfiliğini sorgulamayı bırakır; simgesel ölümü tecrübe eden ergin, gelecekteki tebaası tarafından küçük düşürülen ya da kendisi de simgesel olarak ölen geleceğin kralı hem statü hem de kişilik değiştirirler (toplumsal olarak ve psikolojik olarak: bizim batı toplumlarında, bizler, yüce bir göreve yükselmenin dönüştürdüğü ya da

ortaya çıkardığı, yeni bir Cumhurbaşkanı ya da bir Papa kişisi ile ilgili oldukları zaman böylesi altüst oluşlar olmasını da kabul ederiz); ama ritle kutlanan “tersine dönüş” ile statü değişimi arasındaki bağ, kuşkusuz, kökenlerin çağrıştırılmasından ve simgesel doğumdan, yani bazı uzmanların algılamak istediği gibi köklere yenilik verici geri dönüşten daha çok iktidarın düşünülemez yanının çağ-rıştırılmasından yani farklılıklar sisteminin ifade ettiği toplumsal anlamın keyfiliğinin doğrulanmasından geçer.

Şans mı kötü şans mı? İkiz doğumlar, kültüre göre, az çok çelişkili bir biçimde uğurlu ya da uğursuz olabilirler; ama her halükarda, toplumsal mutabakata olanak sağlayan farklılıkların (eril/dişil, ebeveyn/ebeveyn olmayan, insanlık/hayvanlık, gökyüzü/yeryüzü) yadsınmasını simgeler ve belirli bir biçimde pratiğe geçirirler; bundan dolayı, ikiz doğumlar, bu doğumları zaten kendi özdeği haline getiren -ikiz çiftleri, insanlığın, krallıkların ve sitelerin kökeni olarak saptayarak- gücün simgeseli ile bağlantılıdırlar. Rene Girard (1972), ikizlerin birçok toplumda uyandırdığı korkuda, farklılıkların silinmesi ile şiddet arasında başlangıçta oluşan benzeşmenin dikkat çekici bir örneğini görür. İkizler, topluluğu ortadan kaldırabilecek bir şiddetin öncü belirtisidirler; sadece kurban bunalımı (Remus’un Romulus tarafından öldürülmesi gibi bazı geleneklerin sergilediği) , bu şiddetin yükselişinin gerçekliğini ortaya koyabilir ve bu şekilde, yeni bir toplumsal düzen kurarak bu yükselişin önüne geçebilir. Bu açıdan ikizler, yalnızca asgari bir farkla birbirinden ayrılan ve “ayrımsal sistemin, şiddet içeren bir ayrımsızlığın saldırısına her zaman açık bir zayıf noktası” (*a.g.y.*, s. 96) olan bu bireyler, “düşman kardeşlerin” taht kavgalarında görüldüğü gibi, tarihsel olarak erkek kardeşler arasında görülen bir gerçekliğin mitik imgesi olurlar.

Taklit arzu, şiddet ve güç arasındaki ilişkiler ne olursa olsun, gücün, her zaman, usa yatkın kökeni değil, temeli ama doğal ve zorunlu temeli olduğu toplumsalı oluşturan farklılıkların dışlanması olarak tanımlandığı kabul edilebilir. Hak sahibi ve halef, biyolojik ve toplumsal düzene (yaşam, cinsiyet, aile) özgü ayırıcı ölçütlerin ayrımsızlığını simgesel olarak tecrübe ederken gücün keyfiliğine doğru yönelirler. Bu hareket, alışıldığı üzere bireyleri, farklılıklar sisteminde toplumsal kişiliklerini hem belirleyen hem de karmaşık hale getiren toplumsal belirlenimlerin ve tanımların giderek

kazanılmasıyla, varoluşlannın en uç aşamasına ulaştıran hareketin tamamen tersidir.

Bununla birlikte, bu son açıdan, bir yanda, yaş ve toplumsal statü açısından her ilerlemenin simgesel olarak, ayırıcı ölçütlerin göreceli hale gelmesiyle kendini gösterdiğini (bu açıdan birçok tersine dönüş riti, erginleme seremonileri ile birleşir) diğer yanda ise toplumsal düzenin temel ilkesinin de yani cinsiyet farklılığının da özellikle göreceli hale gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir.

Söz konusu olan temel bir ilkedir, çünkü cinsiyet farklılığı, biyolojik düzenin olduğu gibi toplumsal düzenin de (iş bölümü, otorite görevlerinin paylaştırılması, din) içinde yer alır; kökensel (principielle) bir çift cinsiyet-lilik kalıntısının, eril ya da dişil kişinin tanımlarını gösterdiği sistemlerde bu kalıntının bizzat kendisi, her cinsiyete özel nitelikler yükleyen simgesel bir düzenle aynı niteliğe sahiptir. Kişinin bileşenleri, iki cinsin her birinde aynı olamaz ya da aynı güçte olamaz. Bu şekilde, daha yukarıda bahsettiğimiz Jivarolarda, dişil kişilik, eril kişilikten o kadar farklıdır ki kadınlar genellikle *arutam* ruhuna sahip olmazlar - bu, şüphesiz, kabileler arası savaşlarda neden daha çok yetişkin erkeklerin öldürüldüğünü açıklar. Fildişi Sahili lagünlerinde yaşayan bazı halklarda, kadınların çocuk doğurmadaki rolü fazla önemli değildir ve ne olursa olsun çok önemli bir şeymiş gibi düşünülmez; kadın bir “oyma kayık”tır ve taşıdığı şeyden sorumlu değildir; anne soyuna dayanan kalıtım ve veraset, neredeyse erkeklerin işaret noktası olan kadınlara göre düzenlenir; kadınların psişik katmanlarından birinin (Ashantilerde *kra*’ya tekabül eden *u>awi)* gücü, daha çok kötücül versiyonunda da olsa, kabul edilir, çünkü um-i’ninsahip olduğu büyücülük gücünün, kadınlarda erkeklerden sıklıkla daha etkili olduğuna inanılır. Dişil özgüllük daha pozitif olabilir ve Françoise Heritier (1978), Yukarı Volta’nın Samoları hakkında, tam anlamıyla dişil olan simgesel, psişik, ve genetik bir evren tasvir eder; kişinin, anne karnındayken cenin tarafından biçimlendirilen bir seçime karşılık gelen, sekiz bileşeninden biri olan bireysel yazgı (*Ispsrs*), annenin iepere’sinden bağımsız değildir: eğer *lepsre,* annenin taşıdığı çocuğun küçük ya§ta ölmesi gerektiğine karar verirse, çocuğun *Isp*sre’si, kendi ölümünün kararım vermekle yükümlüdür. Annenin ispere’sine bu bağımlılık, ergenlik çağına kadar sürer. Bu aşamaya ulaşan çocukla ilgili olarak, annesinin lepere’sinin onun yaşamasını istediği

söylenir ve böyle olduğu bilinir. Ergenlik kurbanı, hem bu bağımlılık döneminin bittiğine, yeniyetmenin artık kendi yaşamının sorumluluğunu yüklenebileceğini, hem de o zamana kadar içinde bulunduğu *furu* (sıcak, tehlikeli) durumunun sona erdiğini gösterir. Böylece, cinsiyetler arasındaki potansiyel çatışmanın, ya da en azından erkekler dünyasının, kadınlar dünyasında -insanlığı kozmosa bağlayan tüm simgesel bağlarla (sıcak/soğuk, kuru/nemli, gökyüzü/yeryüzü vb.) erkekler dünyasından ayrılan bu kadınlar dünyasında- yarattığı korkunun, birçok kültürde görülebilecek yanlarından biri ortaya çıkar.

Bununla birlikte, yaş cinsel farklılığı göreli hale getirir. Böylece, bazı kadınların, menopozdan sonra bazı eril görevleri üstlenmelerine izin verilir; Nuer kadınları, çocukların, "babası" olacakları "karılarını" yine bu dönemde alabilirler. Bu durumda, doğurganlığın ortadan kalkması, cinsiyet farklılığının göreli bir silinmesine yol açtığı için dişil karakter, simgesel tanımlarında, kadının doğurgan karakterine bağlıymış gibi görünüyor. Soyun şefliğine vekâlet etmeleri, "kadın eşler" ya da esirler kazanmalan ve hatta tehlikeli büyücüler olarak ünlenmeleri (böylece soylarının saygınlığı artacaktır) mümkün olan her zaman yaşlı kadınlardır. Dişillikten erilliğe bu geçiş, renklendirilmiş bir değerlendirme olarak algılanmamalıdır; yaşla değişen, dişilliğin tüm biyolojik ve simgesel koşullarıdır. Böylece, Françoise Heritier tarafından incelenen Samo'larda, günlük söylemin, mitlerin ve ritüellerin gönderme yaptığı merkezî düalist kategori, *sıcak* ve *soğuk* ile bunların doğal sonucu olan kuru ve nemli kategorisidir; erkek, sıcak kategorisine bağlıdır çünkü erkek sürekli sperm üretir, bedeninin ısısını ileten kanı koyu ve sıcaktır; kadın ise, soğuk kategorisine bağlıdır çünkü kan üretmez ve, babasından ya da soyundan gelen kanı ve kocasından ona sperm yoluyla gelen kanı dönemsel olarak kaybeder: Ama kadın ergenlik çağına girinceye kadar, hamilelik boyunca ve menopozdan sonra sıcak durumdadır.

Cinsel kişiliğin evrimi, bir bireysel yaşam boyunca kişiliğin tanımını etkileyen toplumsal evrimin bir görünümünden (şüphesiz, en görkemli ve en anlamlı olanlarından biri) başka bir şey değildir. Olaylar bazı toplumlarda öylesine açıktır ki "eklenmeler" ve "çevreler" ifadeleriyle betimle

nebilirler: gitgide karmaşıklaşan bir çevreyi tanımlayan farklı toplumsal ilişkilere art arda gelen eklenmeler. Kabile toplumlarında, başlangıçtaki kişi tanımı (zaman ve uzama bağlı değişik verilere, farklı soylara, bazı ayrıcalıklı atalara göre) hızlı bir biçimde başka belirleyenlere bağlı hale gelir: bir yaş sınıfına dahil olma, bir evlilik ilişkisi kurma, bir ebeveyn statüsü kazanma, eski ve muhtemelen de toplumsal büyük statüsüne yükselme... Bu aşamalardan her biri, bir role ya da bir kişiliğe imkân sağladığı, bunları yeniden tanımladığı kadar güçlükler de dayatır, ama etkilediği, kişiliğin bütünüdür; hastalıkların nedeninin, belirli toplumsal ilişkileri sıklıkla tehlikeye atması bunun kanıtıdır; bir birey, bedeninde, psişizminde ya da yaşamında sayrılığa, yeğen, oğlan, aynı yaş sınıfından arkadaş, koca, baba ya da amca... olarak (kendisi ya da çevresi yüzünden) yakalanabilir; tersi yönde, yaşamda ilerlemesi, yıkımlara direnmesi, yakınlarının refahı ya da mutsuzluğu, ancak çok zaman sonra ve sonuçlarına göre tam olarak adlandırılabilecek bir gücü her gün daha fazla gösterir. Hiçbir toplumsal bağ, zarar görmeksizin kurulmaz. Hiçbir hastalık kötülük düşünmeden çarpışmaz. Mutsuzluk ve ölüm gibi uzun yaşam da her zaman bir işarettir. Bir anlamda, kişilik, deneyimin ışığı altında kendini keşfettiğine göre, geriye yöneltilmiş bir bakıştır. Başka bir anlamda, gereklidir, doğumdan itibaren saptanmış ve zamanla gerçekleşen yazgıdır. Yine başka bir anlamda, daha önce yapmış olduğu yorumları yeni bir olay zayıflatabildiğine göre, geçici ve rastlantısaldır. Bireysellik düşüncesi kaybolduktan, tüm toplumsal çekicilikler bozulduktan sonra, gölgesini kaybetmiş insan ya da köyün etrafında dolaşan doyumsuz ölüm izleği, pagan toplumlannın düşselliğini ayrıca kurcalar; bu toplumlar, kimi zaman, toplumsal ilişkilerin temeli olan güç ilişkilerinin gerçekliğini görememiş ve başkalarına çarparak tam anlamıyla dağılmış, çalınmış ruhlarından birini arayan akıl hastası ya da ondan çok daha güçlü bir “ruhu” içine çekip ve sindirip kan kaybından can çekişen sakınımsızın zayıflığını sergilerler; kimi zaman da, iyi ölmeyi başaramayan ve, güneş battıktan sonra yıkanan hamile kadının sakınımsız bir biçimde ölüme ve kimlik değişimine karşı korunmasız bıraktığı ceninin yerini alarak sürpriz bir biçimde yeniden doğmaya çalışan büyücünün kıskanç başıboşluğunu çağrıştırırlar.

Yine de, Leenhardt’ın (1947) Kanaklar hakkında söylediği gibi, kişinin “grup içinde yayıldığı”, aynı toplumsal konumu işgal eden bireylerin, birbirlerinin yerine tutabilir oldukları değil daha çok, bireylerin, toplumsal

kayıtları ile ilişkilerinin tanımından bağımsız bir tanımı olmadığı söylenebilir. Bireye gelince, toplumsal grup ile artık bağı olmadığından “birey birey olarak yitik bir varlıktır” savı, bizim toplumlarımızın bireyinin de gerçeğidir. Kişi kavramı üzerine tüm akıl yürütmeler bu sonuca varır: bireyi düşünmek, her zaman öteki ile ilişkisini düşünmektir. Bu ilişkinin kiplikleri kültürlere göre değişebilir (ve “kişi” anlayışları da en az o kadar farklı olabilir) ama bu ilişkinin bulunmadığı bir tek kültür yoktur.

Geza Roheim’in (1955) bu konuyla ilgili katkısı göz ardı edilemez. Çocuğun ilk travmalarının ve ilk düşlerinin simgesel izine kültürün içinde rastlayan, kültür konusundaki bireyoluşsal anlayışına katılmasak ta, büyü anlayışına verdiği faydalı açılımı yadsınamaz. Burada onun analizinin iki önemli noktasını ele alalım. Öncelikle, Marett’in, gerçekleştirdiği analizlerde, büyüsel gücün kaynağının, bilerek yaptığı edimin, onu gerçek üzerine fiili bir etkiye dönüştürecek gücü içerdiğine dair büyücüdeki sezgisel bilince dayandığını belirtir; bu etkiye inanışın, “çocuğun davranışları, örneğin ağlamaları, etkili olup, anne de, arzulanan davranışa yol açtığı”, varoluşun ilk yılındaki ağız aşamasına kadar uzandığını ileri sürer. İkinci olarak, Roheim, insanların büyü *yoluyla* büyüdüklerinin (cinsellik öncesi aşamadan organların genel gelişim evrelerine kadar) ve bedene gitgide egemen olmanın, bir dizi özdeşleşme ve içeyansıtma (introjection) çerçevesinde gerçekleştiğinin altını çizer: “Küçük oğlanlar, adam olmacılık oynar; küçük kızlar anne olmacılık oynar”; ama kişiliğin en son biçimi, doğuştan gelen ile kısmen başarılmış içeyansıtmaların ve özdeşleşmelerin kombinasyonudur: Şu ya da bu mitik kahramanın özelliklerine bürünen Kızılderili şaman ya da Avustralya yerlisinin giriştiği büyüsel özdeşleşmeler arasında pekâlâ karşılaştırma yapılabilir çünkü çok sayıda toplumda hâlâ var olan kişi kuramları, kimlik kavramını inşa etmeyi ve göreli hale getirmeyi aynı anda başaracak derecede kişisel bileşenlerin aktarılması, bölüşümü ya da veraseti konusundaki kuralları açık bir biçimde sistemleştirir.

Bu anlamda bireysel oluşum, tam olarak toplumsal bir oluşumdur. Terimin etimolojisine sadık kalan Mauss, *persona* (aktörlerin efsane kahramanlarına benzemek için taktığı maske), kişi (personne) ve karakter kavramlarını birbirine yaklaştırır. Roheim’e göre, büyü, bedenin farklı haz kaynaklarını tehlikeye atan (bu durumda, oral, anal, üretral, narsist ya da fallik büyü

vardır) özdeşleşmeler sayesinde "engelleme ya da başarısızlığa karşı ve de Ustbene karşı, bizim büyük güç haznemizdir" ama birey ve dış dünya arasında bu şekilde kurulan diyalog, çocukta, her büyüsel gücün düşü olarak, bir büyüme arzusuna denk düşse de, yetişkinde çocukluk aşamasına bir geri dönüşü yansıtabilir.

Bu durumda Roheim, dikkatini yalnızca, çok fazla yoğun olmalarını ilk toplumsal ilişkilerin kendine özgü bir düzensizliğine bağladığı, büyü ve şizofreni arasındaki ilişkilere yöneltse de her bireyde büyüsel davranışlar görmekte zorluk çekmez. Bu konuda da yine bir eşik ya da bir sınır sorunu ile karşı karşıyayız: Başarılı özdeşleşme nerede başlar, nerede biter?

Batıya Dönüş: Zaman ve Süre

Paganlardaki kişi temsillerin, bize göre bu tasarımlara şiirsel bir nitelik kazandıran büyük gücü, bunların, psişiği bedenselden ya da toplumsalı bireyselden, bizim analitik yaklaşımlarımız gibi, ayırmamasına bağlıdır; bu tasarımlar, onları, kelimenin tam anlamıyla ilişkilendirmez, (bu, onları önceden birbirinden ayırmış olmalarını gerektirir), ama bize, onların, daha önce kelimenin tam anlamıyla bağlı oldukları dünyanın ve toplumun bir tasvirini sunarlar. Kimi "ilkel" düşünce analizlerinin ileri sürdüğü gibi, bu tasarımlar için, ne bireysellik, içinde bulunduğu gruptan, ne de cisimler, güçlerinin ve özlerinin bağlı olduğu dünyadan farklılaşmaz değildir, ama bu gerçeklikleri aynı düşünsel düzleme yerleştirir, onlara aynı tip varoluşu atfederler; büyük modern demokrasilerin vatandaşlarının büyük bir çoğunluğu, yaşam boyu aynı şeyi yapar: Onlar için, yaş, aile durumu ve politik otorite birbirine bağlıdır, fizik, karakter ve saygınlık birbirinden bağımsız değildir, aile kökenleri, giyim ve isim kişi hakkında bir bilgi verir. Hepimiz kendi payına, bireysel değişimlerimiz (psişik ya da bedensel) ile toplumsal rollerimiz arasındaki, her zaman söylendiği gibi bizde "iz" bırakan anılar ve imgeler ile sağlığımız ya da en az o kadar da politik "konumlarımız arasındaki, hatta düşlerimiz ve "gerçekliklerimiz" arasındaki bağın kopmasının söz konusu olmadığını bilir ve buna yürekten inanır. Ama yaşantının bu sürekliliği, düşünsel yapının kendiliğinden nesnesi değildir: gerektiğinde karşılıklı ağırlıkları değer kazanan birçok etkenle soyutlanır, oysa pagan toplumsal mantığı için, bedenin işaretleri, anılar ve düşler, isimler, soy bağları ve hastalıklar, kalıtım, yasaklar ve

karakterler, yaş, kuvvetler, güçler ve işlevler aynı sözdiziminin unsurları gibidirler.

Yazarlarımız bu sözdizimini tanırlar, ama ona yalnızca, kesinlikleri, yaşantısal bütünlüklerin önceden parçalara ayrılmasını gerektiren yerleşmiş disiplinlerin (biyoloji, psikoloji, sosyoloji) dışında saygı gösterirler. Bizim için, bu sözdizimi, şiirin ya da romanesk yanılsamanın sözdizimidir. Levi-Strauss *Race et histoire*'da (Irk ve tarih) (1961), farklı kültürlerin birbirini anlamakta yaşadığı zorluğu ve daha doğrusu bizim diğerlerini algılamakta yaşadığımız güçlüğü bize anlatmak için, varoluşları önemli bir ölçüde kuşkusuz bu dünyadaki yerleri ve bağlantılarıyla anlam kazanan bireylerin, yaşlandıkları zaman, dünya ile aralarındaki belli belirsiz artan mesafeyi bir karşılaştırma yaparak gösterir: "Yaşlı insanlar, gençliklerinin tanık olduğu birbirine eklenen tarihle çelişen yaşlılıkları boyunca akıp giden tarihi ilerlemiyormuş gibi görürler. Etkin bir biçimde dahil olmadıkları, bir rol oynamadıkları bir çağın artık anlamı yoktur: Bu çağda hiçbir şey olmaz, ya da bir şey olsa bile, bu, onlar için olumsuz nitelikler taşıyan bir şeydir; oysa onların torunları bu dönemi, büyüklerinin unutmuş olduğu bir coşkuyla yaşarlar" (s. 42).

Bu çocukların yaşamayı sürdükleri çağ, belki de iki ya da üç anlamda, artık yaşlı insanlara "hitap etmez" onlara "hiçbir şey söylemez": çünkü varlıkların, varoluş süresince değiştikleri, birçok kez kendi kendilerinden vazgeçtikleri ve eskiden oldukları ve hissettikleri şeyi artık gerçekten akıllarına getirmedikleri doğrudur, aynı şekilde, şurası da doğrudur ki kültürler ve çağlar da değişir ve eğer insanı dondurarak korumayı konu alan bilimkurgu eserlerinin bize mümkün olabileceğini hissettirdiği bir mucize sonucunda bir birey, kendini, kırk ya da elli yıllık bir parantezden sonra, fiziksel, manevi ve düşünsel nitelikleri tümüyle korunmuş halde varoluşunu yeniden kazanmış durumda bulsaydı, şüphesiz yalnızca afallamakla kalmaz, yeniyetmelikten çıkarken, o çağda büründükleri biçimleriyle ona yalnızca normal değil aynı zamanda doğalmış gibi görünen, ama şimdi keyfi niteliği aniden karşısına çıkan tam anlamıyla toplumsal gereklilikleri hesaba katarak kişiliğini yeniden tanımlamak zorunda kalırdı. Yine de, toplumun, yaşlılık üzerine bir söylemi olduğunu ve yaşlılıkla ilgili yalnızca bazı servet sahibi ayrıcalıklıların ve bazı entelektüellerin kurtulma şansına sahip oldukları bir tanım dayattığını eklemek gerekir. Bizim gibi toplumlarda yaş

statüsü, duruma göre, kişi statüsünün göreli ve geçici karakterini ortaya çıkarır; mizahçılar, kırk yaşında genç bir bakan, elli yaşında genç bir Konsey başkanı ve altmış yaşında genç bir akademisyen olunduğunu daha önce gösterebilmişlerdir; öyleyse, bugün Fransa'da "üçüncü yaş" gibi can sıkıcı bir ad altında bir araya gelen yaşlıların, ortak yarışın dışında bırakılması tüm yaşlılarla aynı biçimde ilgili değildir. Üstünlük ya da handikap olarak yaşın gücü, kabile toplumlarında kişinin bir bileşeni değilse de bir anlatımıdır: Yaşlılık, bu toplumlarda, Afrika'daki her durumda, otorite düşüncesinin ve otorite ispatının her zaman kaynağı değildir; yaşlı bir hasta genel de, henüz ölülerin gücüne sahip olmadığından, özensizce tedavi edilen fiilen bir ölü olarak kabul edilir; otorite işlevlerini yürüten kuvveti yerinde bir yaşlı, bu kuvvetten, adeta onun gücünü kanıtlayan ve meşrulaştıran bir otorite elde eder, oysa bir yaşli köledeki ya da küçük bir soyun temsilcisi olan bir yaşlıdaki aynı uzun ömürlülük, örneğin bir büyücülük erkine sahipmiş ve bu erki kullanacakmış şüphesini uyandırır ve böylesi bir tehlikenin işareti olur. Öyleyse, yaş ile sosyopolitik işlev arasında, gençlik kavramının toplumsal göreliliğinin, biyolojik bireysellik ile toplumsal kişilik arasındaki bağın (emekli olduktan sonra yaşamını sürdüremeyen insanlar ve kişiliği değişen işsizler vardır) ya da yaşlılarla (henüz korku salmayan bu ölülerle) ilgili olarak sahip olduğumuz ve isteklerini, cinselliklerini ve kendine özgülüklerini dışlayarak onlara dayatma eğiliminde olduğumuz manevi tasarımın ortaya koyduğu bir korelasyon vardır: Adeta, onları, bazen ilk çocuklukla bir tutuğumuz ve bu şekilde Hıristiyanlar için paradoksal bir biçimde sonsuz yaşamdan önce gelen gayri şahsilik ve farksızlık haline döndürmek istiyormuşuz gibi bir durum söz konusudur.

Öyleyse anlamın dağılımı, bireyden topluma ve toplumdan bireye doğru aynı anda gerçekleşir. Eğer, pratiklerini gözlemlediğimiz, mitlerini analiz ettiğimiz ve kuramlarını incelediğimiz egzotik toplumlarda kullandığımız usulleri bizim toplumlarımızdaki kişi kavramının incelenmesine uygulasaydık, bu kavram büyük bir olasılıkla, Afrika, Amerika, Doğu ve Okyanusya'daki benzerlerinden kökten bir biçimde ayrılmazdı ve belki de, kişinin yüksek düzeyde toplumsal karakterinin ve felsefeciler ile dinbilimcilerin, tamamlayıcılıkları (Mournier: "Birey toplum içindir, toplumda birey için") tanımlamaya yönelik çabalarının ötesinde, onu gizlemekten daha çok gösteren toplumsal maskeleri birer birer düştükten sonra geriye

artık sadece, kimi anıların peşini hiç bırakmadığı bedeni, kimi zaman başkasına aktarılan ismi, ya da, daha nadiren, öldükten sonra başka bir bireyin yüzünde varlığını sürdüren bir iz olarak benzerliği kalan bireyin kırılganlığı az çok görülebilirdi.

Yakalanan Zaman'mn[1] *(Temps retrouvee)* anlatıcısı, Guermantes malikanesine gireceği anda, ayağını diğerlerinden daha alçak bir kaldırım taşına koyar ve bunun sonucunda hissettiği, Venedik'teki San Marco kilisesinin eşit olmayan büyüklükteki iki döşeme taşı üzerinde hissettiğiyle benzer olan duygu onun içini öyle bir mutlulukla doldurur ki (tıpkı Madeleine çöreğinin ona Combray'i hatırlatmış olduğu gibi) aynı türden birbirine benzer bir dizi duygunun yardımı ve kışkırtmasıyla, geçmiş anların geri gelmesinin neden yalnızca onu mutlu etmekle kalmayıp, eserine ve kendi kendine güvenmesini sağladığını anlamaya girişir.

Oysa Guermantes malikanesi, o gece, Anlatıcı için, şaşırtıcı bir gözlem alanı olur: orada, uzun süredir görmediği yüzler, onu tanımadıkları gibi onun da kim olduklarını bilmekte zorluk çektiği kimseler, aynı zamanda, toplumsal konumları değiştiği (önce, Düşes de Duras, sonra Guermantes prensesi olan Mme Verdurin) için ya da yüksek sosyetenin kuralları daha az sıkı ve farklı yani züppeliğin kriterleri olduğu için başka zamanlarda orada olmayacaklarını düşündüğü bireyler, çok değişmiş olarak ya da aralarından bazıları tuhaf bir biçimde neredeyse hiç değişmemiş olarak orada bulunurlar. Bu anda mutluluğun nedenlerinin aranışı insanların gözlemlenmesinden ve kimliklerin ve kişilerin gerçeklikleri üzerine etkin bir akıl yürütmeden geçer.

En karmaşık toplumun en detaylı en kişisel gözleminden doğan, ama yaban düşüncenin yapılarına dayanmak zorunda kalmış sezgilere çok benzer olan sezgilerle dolu tuhaf etnoloji. Anlatıcının eskiden, Boulogne ormanında görmek için boşuna kendini yorduğu Gilberte aniden annesinin çizgilerine bürünmüştür ve yaşın etkisiyle önceki kuşağın bir kopyası olan yalnızca o değildir: "Zaten, bir tohumun içine doğru kıvrılmış ve bir gün dışarı çıkıp çıkmayacakları kestirilemeyen bölümleri gibi, o güne kadar saklı kalmış ailesel özellikler yalnızca Gilberte'in yüzünde ortaya çıkmış değildi" (s. 951). Soyun, bireysel figürde, Fildişi Sahili lagünlerindeki halkları yalnızca ani olması endişelendirebilecek (çünkü bu, ani bir kimlik değişimi, psişik

kökenlerin bir intikali anlamına gelebilir ya da kendi zamanına bilinmeyen bir yeniden doğuşun göstergesi olabilir) bu geri dönüşü, bir kişiliğin, varoluş süresince, kişinin kimliğini tehlikeye atacak derecede başka birinin yerine geçebilmesini sağlayan yöntemlerden sadece biridir: “Kuşkusuz, tanıdık yüzdeki bu fiziksel değişim bile, günden güne gerçekleşmiş olan içsel bir değişimin bir simgesinden başka bir şey değildi. Belki bu insanlar aynı şeyleri yapmaya devam etmişler ama yaptıkları şeyler ve görüştükleri insanlar hakkındaki düşünceleri günden güne birazcık da olsa değiştiğinden, birkaç yılın sonunda, isimleri değişmese de, hoşlarına giden başka şeyler, başka insanlardı ve başka kişiler haline geldikleri için yeni yüzlere sahip olmamaları şaşırtıcı olurdu” (s. 956). Eğer Anlatıcı kendi kimliğinden, diğerlerininkinden olduğundan daha çok emin değilse, bunun nedeni de, aşkı, bir yoksunluk, tüm vuruşların serbest olduğu ve tüm maskelerin takılabileceği, Albertine’in anısı ve hayaleti ile onu, ölümün ötesinde karşılaştırabilecek ve ancak Albertine’in ikinci kez ölümüyle sona erecek bir mücadele olarak düşünmesidir - kalbin unutması, aşık olanın ve, kendi kişiliğini ve ruhunu bir kenara bırakarak, değiştirenin ölümüdür de: Kabile toplumlarının tebaasına onların aşkla ilgili sıkıntılarını değil, aralarından bazılarına, direnmedikleri sürece kişiliklerinin ve bireyselliklerinin bozulmasına yol açan, saldırmasından korktukları ölü ya da canlılarla sürdürdükleri hem düşsel hem de gerçek ilişkiyi açıkça anlatan bir tasvir, kelimesi kelimesine o dönemde Proust’un kaleminden çıkar: “Eskiden kendim olmama düşüncesi beni dehşete düşürürdü, çünkü kapıldığım her yeni aşkta, (Gilberte’e ve Albertine’e), onları seven varlık artık varolmayacak, bu da bir çeşit ölüm olacaktı.”

Bu ölülerin yavaş yavaş ilerleyen işgaline, yalnızca, birçok toplum için varlıkların en azından kısmi reankarnasyonu anlamına geldiğini bildiğimiz isim mirası (“...ve her zaman, hiç kesintiye uğramadan yeni Guermantes Prensesleri birbiri ardına gelecekti, ya da daha doğrusu, isim, her zaman aynı kalan ezeli dinginliğini zamanla yok olup giden bu prenseslerden aldığından, yeri, yüzyıldan yüzyıla farklı bir kadın tarafından doldurulan, bin yıllık, ölümü yadsıyan, değişen ve yüreğimizi yaralayan her şeye karşı duyarsız tek bir Guermantes Prensesi gelecekti” [s. 956]) ve, “geçmişin anlarını” muhafaza ettiği ve böylece, bir duyum (bir tat, bir ses) sayesinde, ben’in kendi gerçek kimliğini öğrenmesine fırsat (bu eşi olmayan bir sürenin yarattığı fırsattır, çünkü insanların birlikte yaşadıkları andan,

olaylardan ve durumlardan akıllarında kalan anı aynı değildir) yaratabileceği için bedenin geçici gerçekliği karşı koyar.

Bu yoğun çaba, eserini, hem insanların paylaştığı şeye (Zaman düşüncesi) hem de onları bireyleştiren şeye (sürenin anlamı) dayandırarak, meşrulaştırmak için değildi, Proust, ruhtaki ve bedenin bağlılıklarındaki yenilenmeleri, imgelemin zalimliklerini ve unutmanın faydalarını baş döndürücü bir biçimde araştırdıktan sonra, pagan kültürlerin, onu sırasıyla coşturan ve yatıştıran sezgisine kavuşacaktı: Toplumun hiçbir değeri yoktur ama sadece toplum vardır.

III

İşaretlerin Anlamı

Bedenin işaretleri, Toplumsalın Anlamı: Düşsel Büyücü, Simgesel Büyücülük

Yalnız toplumun varolması; bu, büyücülüğün figürlerinin tarihsel varoluşunun kendine özgü bir biçimde kanıtladığı şeydir: Bu figürler, çok hızlı bir analizin telkin edebileceği biçimde, toplumsalın inkârıymış gibi görünseler de daha çok toplumsalın işlemesinin gizi ya da gizlerinden biri gibidirler. İnsanların mutsuzluğunun ve şiddetinin sorumluluğunu üstlenirler. Ama, hiç kuşkusuz karşıt anlamlar içeren bu figürler, onları açıklamaya çalışan analize, en azından iki nedenden dolayı zorluk çıkarırlar. Öncelikle, düşsellik ve simgesellik boyutları, her biri kendini gizleyerek bu figürler üzerinde kesişir ve birleşir: düşüncesi, ondan her an her şeyi bekleyebilen ve taraflarından ancak ve ancak birini (ele geçirilmiş bedeninin sıkıntısını) açık bir biçimde algılayacağı bir ikili ilişki kurmaktan korkan bireyin kafasını kurcalayıp duran büyücünün düşselliği: bireysel düzen ile kolektif düzen, düzensizlik düşüncesi ile yasanın gerekliliği arasındaki bağın kopmasının önüne geçecek biçimde, sıkıntının figürlerini, toplumsal figürlere indirgeyen büyücülüğün simgesel sistemi - su götürmez gerçekliği yine de ancak düzen bir kez kurulduktan, şikâyetler ve suçlamalar ortadan kalktıktan, tüm hesaplar görüldükten sonra ortaya çıkan, mantıklı ve geriye dönük, indirgeyici ve yatıştırıcı düşünce.

Bu figürler karşıt değerler içerirler çünkü farklı bakış açılarıyla ele alınırlar ve perspektiflerin farklılığı, bu figürlere yönelmiş bakışın tektanrıcı, özel olarak da Hıristiyan olup olmamasıyla özellikle belirginleşen tarihsel dönemlerin perspektifleriyle üst üste geldiği zaman, bu figürlerin amacının derin birliğini, bu perspektiflerin bu amacın üzerine taşıdığı belirsizlikler içinde görünmez hale getirme olasılığı vardır.

Tarihçiler, büyücülükte, Ortaçağ Avrupa'sına ve modern Avrupa'nın ilk çağlarına özgü gerilimlerin ve çatışmaların tezahürünü incelerler; her şeyden önce, Kilisenin ve Engizisyonun, tarihsel olarak ortaya çıkmasına yardım etmiş oldukları ve dışavurumunu, soruşturmalar ve davalar yürüterek, ne olursa olsun sınırladıkları, engelledikleri ve şüphesiz azalttıkları bu olgu karşısındaki tutumunu ele alırlar. Bu soruşturma ve davalarla ilgili kayıtlar, tarihçiler için, kullanılabilir olan tek malzeme ve, hatta denilebilir ki, olgunun yegane ampirik gerçekliğidir. Bu tarihçiler arasından, M. A. Murray (1921), J. Caro Baroja (1961) ve C. Ginzburg (1966) gibi bazıları, Hıristiyanlık baskısından önceki eski bir düşünce sistemine özellikle de doğurtkanlık ve doğurganlık ritüellerine yönelik referansın, suçlananların verdikleri ifadelerdeki betimlemeleri çerçevesinde, sezile-bildiğini göstermeye girişmiştir. Temeli iyi görünen ama M. A. Murray'm, gizli bir tapınmanın ve Hıristiyan Engizisyonu çağında örgütlenmiş bir dinin gerçekliğine dair gözle görülür bir biçimde dayanaksız ve hatta uyduruk sonuçlar çıkardığı bu hipotez, tarihsel araştırmanın konusunu başka yöne kaydırır ve buna koşut olarak onu biraz değiştirir: O zaman, aslında bu hipotezin düşünsel tutarlılığını, tümüyle, özel bir tarihsel bağlam tarafında artık aramamak gerekir [örneğin, Le Roy Ladurie (1969)], Franche-Comte, Bask bölgesi ya da Languedoc'ta XVI. yüzyılın sonu bağlamında bahsettiği ve köylülerin, maruz kaldıkları özellikle vergilerle ilgili adaletsizliklerin az çok bilincine varmasıyla ilişkilendirdiği "büyük şeytansı salgınlar"); bu tutarlılığın kaynağı, daha çok, bu tezahürlerin, bunların sapkınlıklar, batıl inançlar ya da kendine özgü direnme biçimleri gibi görünmelerini olanaksız kılan, yok olmuş, can çekişen ya da kalıntı olarak varlığını sürdüren pagan inançların bütünüyle, en azından potansiyel olarak ve düşünsel açıdan sürdürdükleri ilişkidedir.

Etnologların, tarihçiler karşısında, günceli incelemek gibi belirsiz bir avantajı vardır. Bu avantaj iki anlamda belirsizdir. Birincisi, Avrupa üzerine

çalışan etnologlar, tarihçilerle hemen hemen aynı güçlüklerle karşılaşırlar, bunlara, resmi olarak yadsınan yorum sistemlerini açıklama girişimlerinin içerdiği zorluklar da eklenir. Ayrıca, bu sistemlerin sergilediği düşünsel tutarlılığın, Jeanne Favret-Saada'nm (1977), "geri kalmış" ve "aptal" bir köylü toplumunun halkbilimcilerinin ve gazetecilerinin sahip olduğu vizyona karşı çıkmasına, "köylünün, nedensellik bağını işletmekte bir başkasından daha çok beceriksiz olmadığını" (s. 16) ilk baştan koymasına olanak sağlasa da, hiçbir tarihsel yanı olmadığını ve bugün simgesel ve düşünsel bir bütünlük olarak kavranılmadığınıyine de belirtmek gerekir; Normandiya Bocage'ındaki, korkulan ya da alay edilen, saklanan ya da bilmezlikten gelinen büyücülüğün, bu açıdan (yalnızca bu açıdan), ne, sertliği ülkeden ülkeye ve çağdan çağa değişen Engizisyonun sıkıştırdığı büyücülükle, ne de, büyücülüğe referansın açıklayıcı bir değere resmi olarak sahip olduğu toplumlarda çalışan etnologların incelediği büyücülükle bir ilgisi vardır. Farklı kültürlerden gelen bu etnologlar ise, bir kültürel sistemin bütünlük mantığına göre konumlandırdıkları zaman rasyonelliğinin tükenmiş olduğuna inandıkları bir inançlar ve referanslar sisteminin işlevsel yanlarına muhtemelen çok fazla duyarlı olan kendi entelektüel geleneklerinden şüpheye düşerler.

Büyücülüğün, kuşkusuz farklı olan ama kimliği -eğer varsa- ancak kültürlerin karşılaştırılmasıyla oluşturulabilecek kültürel tezahürlerini karşılaştırmak hiçbirinin aklına gelmez. Bu düşüncenin hiç kimsenin gerçekten *aklına gelmediğini* savunmanın saçma olduğunu kabul ediyoruz, ama hiç kimse bu düşünceyi *benimsememiş*, az benimsemiş ve hiçbir zaman tümüyle ortaya koymamıştır. Max Marwick (1970), örneğin Alan MacFarlane'ın (1967) incelediği 1560'dan 1680'e kadar Essex'de yürütülenler gibi büyücülük davalarını konu alan eserlerden makaleleri ya da parçaları olduğu kadar Apuleius'tan şeçmeleri ya da farklı Afrika, Amerika ya da Okyanusya toplumlarını ele alan analizleri, R*eadings* başlığı altında derlemiştir. Daniel Fabre'ın (1960) bir söyleşi yaptığı C. Ginzburg, Afrika ve Avrupa'daki büyücülük patlamaları arasında, daha doğrusu bu yerlerdeki Hıristiyan esinli "karşı-büyücülük" kültleri arasında bir koşutluk kurulabileceğini kabul eder. Ama karşılaştırma, hiçbir yerde, bir yöntem değerine sahip değildir ve konunun tam bir tanımını yapmaz. Parçalarına ayrılmamış (kalıntıya, batıl inanca ya da marjinal bir davranışa indirgenmemiş) bir pagan mantığı analizinin, kültürel bağlamların çeşitliliği

içinde, büyücülük olgusunun yapısı ve analizindeki belirsizliklerin açığa çıkmasına ve anlaşılmasına yardım edebileceği düşüncesi kendini hiçbir yerde göstermez.

Aslında bu belirsizlikler yalnızca analiz edilen olguların ve inançların görünür içeriğinde (olayın farklı aktörleri ne den korkarlar? Kime ve neye inanırlar? Yargıçlar, suçlananlar, kurbanlar aynı inançları mı paylaşırlar?) değil bu analizleri gerçekleştirmekte benimsenen bakış açılarında da ortaya çıkar. Bazen, olayın aktörleri, özellikle de engizisyoncular arasından, büyücülük olgularına gerçekte inananlar ile bu olguları büyücü olduğunu itiraf ya da ilan eden sanıkların zihinsel rahatsızlığına bağlayanları birbirinden ayırt etmek kolaydır. Genelde inanç derecelerini -profesyonel gözlemciler arasında bile- saptamak daha zordur. Birinci dereceden inanç, günümüzde nadir değildir ve tüm toplumlarda, büyücülük korkusunun varlığını koruduğuna şaşırmamızı engeller: Birçok insan, başka insanların, kalıtım yoluyla geçen ya da sonradan edinilen bir yetenek sayesinde, özel bir güce ya da özel teknik bilgilere ve muhtemelen de her zaman her yerde olabilme becerisiyle, kıskandıkları ve herhangi bir nedenden dolayı etkisiz hale getirmek istedikleri insanlara etkili bir biçimde saldırma gücüne sahip olduklarına inanır. Büyücülük güçlerinin gerçekliğine yönelik bu tür bir inanç, tarihçilerin ve etnologların işi değildir (en azından öyle olmamasını ummak gerekir). Yine de, onlar, ötekilerin inancının nedenlerini ve bu inancın kendine özgü etkililiğini, bu durumda da, büyücülerin değilse de büyücülüğün etkisini sorgulayabilirler (aksi takdirde dar görüşlü pozitivizm suçlamasıyla karşı karşıya kalacaklardır). Ama bu sorgulamanın kendisi, tarihçiler tarafından başlatılmış, henüz bir sonuca ulaşmamış ve *sabbat'm*[2] gerçekliği sorununda özetlenen bir tartışmaya gönderme yapar: o zaman bu tartışma artık büyücülerin güçlerinin gerçekliğine değil büyücülerin varlığına yöneliktir. Böylece, tüm tanıklıkların ve verilen tüm ifadelerin düpedüz bir yanılsamadan (uydurmadan, telkinden ya da korkudan) kaynaklandığı görüşünde olan M. A. Murray için, bir pagan kültünün kalıtı hipotezinin sonunun, büyücülükle suçlananların tanıklıklarının temelde doğru olduğu savına vardığı görülmüştür: "büyücüler", ana çizgileriyle, Frazer'ın aktardığı ilkel kültlere denk düşen ve daha sonraları Hıristiyan Engizisyonu tarafından yıkıcı ve şeytanca bir etkinlik olarak yorumladığı bir doğurganlık kültü ayini yaparlardı. Düzenli bir pagan kültünün kalıtı hipotezi bir yana bırakılırsa, tarihçilerin yapıtlarında, kendi görüşlerini mi

yoksa Michelet'nin[3] görüşünü mü sergilediklerini, dönemin zalimliklerinin yol açmış olduğu hoşnutsuz ve mazlum toplaşmaların gerçekliğine inanıp inanmadıklarını anlamak kimi zaman zordur. Burada şüphe, hem düzenli grupların varlığına hem de bu grupların varlık nedenine yöneliktir. Son olarak, eskiden en inandırıcısı olan üçüncü bir tür bakış açısını ortaya koyacağız: inancın önceliğinin açık bir biçimde görüldüğü bakış açısı. Yakınlarının inancını paylaşan bazı bireylerin, şu ya da bu nedenle veya bir suçlamanın etkisiyle kendilerini büyücü sanabildikleri kesin görünüyor: Bu anlamda, büyücüler kesinlikle varolmuştur. Tıpkı, MacFarlane'in Essex bölgesi ile ilgili olarak yazdığı gibi: "Muhtemelen kendilerini büyücü sananlar olmuştur, ancak bunla-rın bilinçli bir örgüt kurduklarına dair kanıt yoktur" (Marvvick, 1967, s. 18). Başka bir deyişle, "büyücülerin" varlığı inancın bir sonucu olabilir ama tersi önerme kuşkulu olmaktan daha da fazladır ve inancın önce mi sonra mı geldiğine, neden mi sonuç mu olduğuna karar vermek kuramsal açıdan bize önemli görünüyor. Çünkü, tarihin kendisi gerçekliğin üzerine, daha doğrusu tarihsel gerçekliğin üzerine kurulur; M. A. Murray'ın hipotezinin özünün geçerli kalması için, yapılandırılmış ve düzenli bir pagan kültünün Hıristiyan çağında gizli bir biçimde icra edildiğini varsaymak gerekli değildir; kurumlaşmış olanlardan başka "kalıtlar" da vardır ve büyücülük konusu, Afrika'da olduğu gibi Avrupa'da da diğerlerinden daha direngen ya da daha doğrusu diğerlerine göre daha uyarlanabilir ve bu durumda da, ondan basit bir kalıt olarak bahsedilmesine engelleyen, tarihsel olarak geride kalmış ama her zaman az ya da çok uyarlanmış tezahürlere elverişli olmuştur. Öyleyse tarihçilerin, belki de, Avrupa'daki güncel büyücülüğe yönelik incelemeler arasında bir koşutluk kurmaktan daha çok etnologların büyücülüğün resmiliğe daha yakın bir konuma sahip olduğu toplumlardan derlediği verileri göz önünde bulundurmaları gerekir. Yine de bu savın geçerliliği iki koşula bağlıdır; birincisi, tarihçilerin, en azından bazılarının, gerçekten, tarihsel bir antropoloji oluşturmaya yönelik yani inceledikleri olayların yalnızca artsüremsel mantığını değil aynı zamanda eşsüremsel mantığım, aynı döneme ait olgulara eklemlenmelerini ve, tasarım olguları söz konusu olduğunda, etkililiklerinin mekanizmalarını ve kipliklerini anlamaya yönelik projelerinin olması gerekir; İkincisi, özel olarak büyücülük durumunda, başka yerde incelenen olguların, Avrupa'nın tarihçilerinin incelediği olgulara ve ortaya koyduğu sorulara uygunluğunu gösterebilirler. Avrupacı olmayan antropolojiye ve özellikle de Afrika'ya, bu uygunluğu

ilke olarak ileri sürerek, bir geçiş yapılması telkin edilebilir. Bu kıta, bize, aslında, göreli olarak kısa bir zaman aralığında, hem resmi büyücülük modellerini hem de toplumsal değişimin ve Hıristiyanlığın birleşen etkisiyle bu modellere verilen zararların örneklerini gösterir.

1

Türkçesi: Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınlan, 2001.

2

Ortaçağ inançlarına göre büyücülerin şeytan liderliğinde her cumartesi yaptıkları gece toplantısı, (ç.n.)

3

Fransız tarihçi Jules Michelet. Büyücüler üzerine yapılmış ilk modern araştırma *(La Sorciere,* 1862) ona aittir, (ç.n.)

Büyüsel Mantık, Pagan Mantık

Etnologların, kullandıkları terimleri açıklamayı çalışmaları ilk bakışta kabul edilebilir. Fransa'da günlük dilde, "büyücü" teriminin birçok anlamı vardır: Bu terim, özellikle uzaktan büyü yaptığı, bazı kocakarı ilaçlarının etkilerini bildiği, kötücül eylemin usullerinden haberdar olduğu (büyü yapan ile büyü bozan birbirine her zaman çok yakın olduğu için bunları "iyilik amaçlı" kullanma olasılığı da vardır) varsayılan insanlar için kullanılır. En azından, bir yemek kitabı havası taşıyan ve okuyucuya, saldırma ve savunmanın sayısız yolunu sunan *Petit AIbert* ya da *Grand Albert'e* sahip olmak büyücülüğü tanımlamak için yeterlidir: Bu durumda, büyücülük, kitabın aktardığı ve etkili olmasını sağladığı bilgiden ileri gelir. Ama büyücü, ya da çoğu zaman kadın büyücü (çünkü bu açıdan, büyücülük figürü genellikle dişildir) aynı zamanda, bedenini yatağında bırakıp, arkadaşlarının yanına, Kilisenin şeytan eğlenceleri olarak gördüğü gece şenliklerine doğru uçup giden, bedeni ve ruhu ayrılmış varlıktır. Bu imge, çocuk masallarındaki, istediği zaman ortaya çıkabilen ya da kaybolabilen, her zaman korkunç ve, kötülüğün güçlerinden genelde daha etkili olan ve iyiliğin güçlerini temsil eden peri kızları ve ak büyücülerden başka herkesin korktuğu kötü yürekli büyücü kadına çok yakındır. Bu aynı zamanda süpürgeli cadıların, fantastik atlıların imgeleridir de - bunlar, geleneğin, Rene Clair'in filminde Veronica Lake ile sergilendiği gibi kimi zaman eğlenceli gördüğü ve belli bir yakınlık hissettiği ama çocukları korkutan bir etkiye sahip olan imgelerdir. Ortaçağ'da, küçük çocukların ölümü sık sık büyücülük edimlerine, *sabbat* büyücülerine atfedildiğine göre bu korku nedensiz değildir. Son olarak, büyücü, ötekilerin doktoru ya da, başka deyişle, öteki doktordur: sömürgelerle ilgili romanların ya da macera filmlerinin ya korkunç ya da gülünç bir imgesini sunduğu doktor. Bu Batı'ya özgü bir tavır olarak, kimi zaman, hayırlı bir nedenle ya da gerçek din adına bu üfürükçülerin ve bu düzmece din adamlarının "şarlatanlığına" karşı çıkmak, kimi zaman da, onların gizli güçlerinden, Batıya özgü akılcılıktan kurtulmuş gizemlerle ilgili bilgilerinden saygıyla bahsetmek moda olur. Onları en yakından görenler -sömürge memurları ya da yöneticileri— ayırt etmeden "fetişçi" ya da "büyücü" olarak adlandırdıkları kişilerde, kültürel açıdan bir direnme istenci ya da uygarlaşmayı engelleyenlerin kısa süren direnme istencini görerek, daha fazla incelik göstermişlerdir.

“Büyücü” teriminin bu üç kullanımının tümüyle keyfi olmadığı ve kırsal bölgelerde bahsedilen büyücü, süpürgeli cadı ve egzotik üfürükçü imgelerinin birbiriyle bağlantısız olmadığı açıktır (tersine benzerlikler o kadar şaşırtıcıdır ki, Afrika’daki bir üfürükçü, ileride göreceğimiz gibi, genelde, her yerde her zaman bulunabilme yeteneğinden ayrı olarak, Avrupalı türdeşleri gibi gece toplantılarından ve Doğu Avrupa’nın vampirleri gibi de kandan hoşlanan “büyücülere” karşı mücadele göre-vini üstlenirler). Ama, düzgün biçimde kayda geçirilmiş sağlam ampirik gözlemlerin analiz edilmesi gerekir: Ingiliz antropolojisi, ayrımlar ve tanımlar önermiştir. Daha doğrusu, “*witchcraft*” ile *“sorcery"* arasında ayrım yapmayı önermiştir; bu ayrımın temelini atan Evans-Pritchard (1937), bu fikri, üzerinde çalıştığı ve bu konuda bir referans eseri haline gelen bir incelemede ele aldığı Doğu Afrikalı bir halk olan Azandeler-den almıştır. Zira, Marwick’in (1970) belirttiği gibi, bu ayrım, İngilizce sözlüklerinin çoğundaki tanımlar içinde yer almaz; ama, Azandelerden alınan bu ayrım, toplumsal antropolojide işlemsel bir ilke haline gelir ve “büyü” terimini bir tanımını doğal olarak içerir. Büyüsel etkinlikler, EvanS'Prithchard ve Marvick’e göre, *a priori* olarak, toplumun takdirinin ya da kınamasının nesnesi değillerdir; toplumsal ve ahlaki olarak “yansızdırlar”; ister uzmanların isterse herhangi birinin elinden çıkmış olsunlar (genelde uzmanların elinden çıkar), özdeksel maddelerin ve büyülü sözlerin müdahil olduğu ritüeller aracılığıyla olayların akışını etkileyen, kişiler dışı ve “doğaüstü” güçleri kontrol etmeyi amaçlarlar. Azandelerde, *sorcerer* ile *uıitch* arasındaki temel fark, birincisinin, kötülüklerini gerçekleştirmek için büyüye başvurması, İkincisinin ise (bu genelde bir kadındır ama, bu cinsel ayrıcalık Afrika’da mutlak bir kural olmaktan uzaktır) kişiliğinin özel doğaüstü (*mystical*) güçleriyle etken olmasıdır. Etnolojik literatüre göre, *sorcerer* ve *witch* başka açılardan birbirinden ayrılır: ilki, ahlaki açıdan kabul edilemez ama anlaşılır nedenlerle, kendi iradesiyle hareket eder; özel yeteneklere sahip değildir; gerekli maddelerin (Afrika’da) ya da uygun büyülü sözlerin (Avrupa’da) bilinmesi, temelde, *sorcerer* olmak için yeterlidir. Bunun tersine, *witch*, gücünü kalıtım yoluyla, doğuştan ya da daha genç bir yaşta kendi iradesi dışında kazanır; daha trajiktir, kendinden daha etkili bir gücün bir şekilde kurbanı olur. Son olarak genel kötülükler, *witchcraft* ile, özel kötülükler ise *sorcery* ile açıklanır.

Bu ayrım, bilinen tüm durumlara uygulanamaz; hatta eksik yanları vardır ve çoğu zaman tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte ve her şeyden önce belirli bir işlemsel değeri olduğunu kabul etmek gerekir; çünkü bu ayrımın ileri sürdüğü kombinasyonlar her yerde doğrulanmasa da ve hatta bu kombinasyonlara kattığı unsurlar kaçınılmaz olarak tek anlamlı biçimde anlaşılmasa da (şöyle ki, büyücülüğüm "istençli" ya da "istem dışı" niteliği hem bu yeteneğin kazanımının koşullarına hem de icrasının koşullarına uygulanabilir), bu unsurlar, hatta ya da özellikle sorunsal olarak kaldıklarından, farklı durumların betimlenmesi ve analizi için iyi bir hareket noktası sağlarlar. Hem *witchcraft* hem de sorcery'nin (kötücül niteliklerinin) tanımında ortakmış gibi görünen unsur bile çok fazla sorunsaldır; birçok toplumda, büyücüye ve karşı-büyücüye, saldırana ve savunana atfedilen güçlerin, farklı özlere sahip olduğu düşünülmez; büyücünün meşru olmadığı söylenen güçleri ile güçlü insanın meşru gücü arasındaki sınır belirsizdir çünkü meşruluk kavramının geçmişe yönelik bir değeri vardır ve onunla ilgili değerlendirmeler çoğu zaman bir olgu durumunu, güç ilişkileri durumunu teyit eder. Ama bu belirsizlik, güç kavramı ile ilgili ilginç perspektifler açar. Bu durumda, etnologların ayrımları ve tereddütleri, en azından, Afrika, Okyanusya, Amerika ya da başka yerlerde rastlanan olgularla ayrı ayrı ilgili olabilirmiş gibi görünen belirli bir sayıda benzer meseleyi, birbirine alternatif biçimde (özdeksel/tinsel, eril/dişil, istençli/istemdışı, doğuştan/kazanılmış, uğurlu/uğursuz, meşru/gayrimeşru) doğrulama ve ortaya çıkarma avantajına sahiptir.

Burada bu konuyla ilgili olarak genel bir öneme sahip olduğunu ve üç açıdan açıklayıcı olacağını düşündüğümüz, Afrika'dan birkaç örnek göstereceğiz. Afrika kabile toplumlarında, büyücülük, özel psişik güçlere sahip olan bireylerin ayrıcalığı olarak kabul edildiği için, toplum dışı veya marjinal bir biçimde toplumsal değildir: Bütünsel düzenin tamamlayıcı tanımlarının ayrılmaz bir parçasıdır. İkincisi, büyücülük ile ilgili, "canlı örnekler" üzerinden (suçlananların itirafları, halk arasındaki söylentiler ya da üfürükçülük ve karşı-büyücülük yapan yerel uzmanlar bağlamında) yaptığımız tasvirler, oldukça dikkat çekici bir biçimde, Engizisyoncuların ve yargıçların kendi zamanlarında bu konuda derleyebildikleri tasvirleri çağrıştırırlar; ruhun bedenden çıkıp dolaşması, şekil değiştirme, özellikle de büyücü/karşı-büyücü ilişkisinin belirsizliği izlekleri, bir kıtadan diğerine, bir zamandan bir başkasına birçok benzerlik sergiler. Son olarak, bazı

Afrika toplumlarındaki Hıristiyanlığın ve bu toplumların hepsindeki toplumsal ve ekonomik değişimin yol açtığı alt üst oluşlar, büyücülüğe sınırı toplumdan topluma faklılıklar gösteren ama her zaman resmi ve işlevsel niteliği sahip bir alan tahsis eden toplumsal düzeni az veya çok ama her yerde geri döndürülemez bir biçimde etkilemiştir. Yoğun bir Hıristiyanlaştırma çabasının damgasını vurduğu toplumlarda, bir yanda, neredeyse Afrika'nın her yerinde, olgunun yaygınlaşmasından daha çok bir toplum bunalımına (kısmen dağılmış olan toplumsal ve geleneksel ideolojik düzen, artık, hastalığı, ölümü ve mutsuzluğu açıklayan bir kav-ranılırlık çerçevesi, bir model ve bir ilke olmaktan çıkmakla kalmaz, eski sistemin artık açıklayamadığı yeni mutsuzluklar da -köyden kente göç, işsizlik, okuldaki başarısızlıklar...- ortaya çıkar) denk düşen büyücülük "patlamalarına", diğer yanda, Hıristiyan söylem ile pagan söylemin, şeytanlarla büyücülerin birbirine karıştığı ve C. Ginzburg'un (1966), XVI ve XVII. yüzyılda Frioul adasındaki *Benandantilerle* ilgili olarak aktardığı dünyayı hatırlatan bir barok dünyanın ortaya çıkışına tanık oluyoruz.

Toplum dışı olmaktan uzak olan büyücülük olguyu -daha sonra açıklamak kaydıyla- pagan mantık olarak adlandırılabilecek olan şeyin ayrılmaz bir parçasıdır. Daha önce, Fildişi Sahili'ne ve genel olarak Afrika'ya özgü olgulardan bahsederken (Auge, 1975 *a),* bir genel inançlar bütünlüğü olarak görülen büyücülük olgusunun sistem, kuram ve pratik olarak birbirini tamamlayan üç açıdan kendini gösterdiğini ileri sürmüştük. Sistem, bize, açık bir biçimde toplumsal organizasyonun bir işlevi haline getirdiği büyücülüğün dünyasının bileşimini verir. Böylece, şu veya bu sistemde zorunlu olarak bir veya daha fazla soy büyücüsü olduğunu ya da başka sistemlerde büyücülerin zorunlu olarak soyun dışından olduğunu öğreniriz. Aynı biçimde, köyde bir büyücüler topluluğu ya da köyler arası topluluklar olup olmadığını, büyücülerin çoğunlukla genç mi yaşlı mı, kadın mı erkek mi olduğunu, aralarındaki muhtemel hiyerarşinin, toplumsal yaşamdaki hiyerarşinin aynısı mı yoksa tersi mi olduğunu öğreniriz. Büyücü topografyası, köy ve toprak topografyasını az çok kapsayabilir: örneğin, şu ağaç ya da şu kavşak, büyücülerin gece toplanma yerleri olarak görülebilir. Kısaca, büyücülük dünyası, bu açıdan, toplumsal sistemin yansıması ya da kopyasıdır. Kurama gelince, sistemin niteliklerini açıklar ve değerlendirir; tekniktir, gücü kazanma kipliklerini ve gücün doğasını belirler; açıklayıcıdır, büyücülük dramında işin içinde olan farklı aktörlerin karşılıklı

gücünü belirler ve büyücülük alanındaki yorumlanmaya elverişli olayların dökümünü yapar; kuralcıdır, bir davranış yasası, kurallar, tam anlamıyla görgü kuralları dayatır. *Witchcraft/sorcery* karşıtlığının göreli niteliği ile ilgili tartışmanın çıktığı yer kuramın teknik yanlarıdır. Bu şekilde, Beidelman (1963) tarafından incelenen Kaguru-larda, *uhai* terimi, özel bir güç taşıdıkları varsayılan maddeler için olduğu gibi bu gücün kendisi için de kullanılır; Fildişi Sahili lagünlerindeki top-lumlarda, otları tanımak, fiziksel olarak ve ruhsal olarak, eşit silahlar ve eşit ruhlarla büyücülerle mücadele eden karşı-büyücünün *(uıitch doctor*) bir özelliğidir. Son olarak, büyücü kişisinde ve gücünde, bir yanda istençli/ istemdışı ayrımını göreli hale getiren yapısal bir ilke (örneğin Fildişi Sahili lagünlerindeki toplumlarda en azından bir tane soy büyücüsü vardır, gücü kalıtımsal olabilir ve ancak kendi soyundan birine saldırabilir) ile diğer yanda özel/genel ayrımını göreli hale getiren konjonktürel bir belirleme (büyücünün özel bir durumda kıskançlıkla hareket edebileceği kabul edilir) bir arada bulunur; bu İkincisi, aslında çok fazla görelidir, çünkü bir bireyin ölümü, bu ölümden önce gelen belirtilere ve muhtemel toplumsal bir uyuşmazlığa bağlı olarak, *a priori* olarak soydan bir bireyi ve bunun da ötesinde, bu soyun huzurunu ve dengesini tehlikeye atar. Kuramın açıklayıcı boyutu, tıpkı kuralcı boyutu gibi, kuramın, geri kalandan, toplumsal yaşamın ve toplumsal kuramın geri kalanından ancak yapay bir biçimde ayrıldığını gösterir.

Pratiği içinde aynı şey söylenebilir. Sistem ve kuram tarafından oluşturulan bütünlük, ancak bazı durumlarda, şüpheleri, araştırmaları ve suçlamaları beraberinde getiren özel olaylar vesilesiyle (hastalıklar ve temelde ölümler) kendini gösterir. Oysa şüphe, ancak belirli koşullarda suçlamaya yol açar; inanılacak gibi olmayan bir suçlama, özel bir otorite olmayan bir kişiden geldiği ve otorite sahibi bir insanı hedef aldığı zaman, suçlama yapan kişi için ölümcül olabilir. Suçlama usulleri, aceleciliğin, öfkenin ya da tek bir görüşün keyfiliğine asla bırakılmaz. Suçlamanın doğruluğu, incelenen toplumlara göre değişen kültürel bir veridir. Manvick’in (1965) bahsettiği Cevvalarda, J. C. Mitchell (1956) tarafından incelenen Yaolarda, en doğru görünen, bir gencin, bir yaşlı tarafından suçlanmasıdır. M. Douglas’ın (1967) bize aktardığı Lelelerin, bunun tersine bir doğruluk ölçütleri vardır: Yaşlılar, en mantıklı şüphelilerdir. Bu durumda pratik, doğal olarak sistemin niteliklerine gönderme yapar ama kurumsal güçlükler, bu nitelikler üzerinde

de kendisini gösterir: Leleler ve Azandelerde, suçlama, bir kâhin tarafından biçimlendirilmeli ve doğrulanmalıdır. Fildişi Sahili lagünlerindeki halkların çoğunda, özellikle de Alladianlarda, sonu büyücülükle suçlanmaya (ve genel olarak, kurbanın soyundan bir bireyin işin içine katılmasına) varabilecek, bir cesetle ilgili soruşturma, bu soyun şefinin yetkisi altında yürütülür.

Büyücülük olgusuyla ilgili yapılan yorumlardaki gözle görülür birçok çelişki, gözlemcilerin, olgunun, diğer yönlerini hesaba katmayıp yalnızca bir yönüne ayrıcalık tanıma eğiliminde olmasına bağlıymış gibi görünü' yor, oysa olgunun iyi anlaşılması üç yönünün de aynı anda göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Büyücülüğe, sistem olarak tanınan ayrıcalık, büyücülük sistemi ve toplumsal sistem arasında kurulabilecek koşutluğa duyarlı olduklarından, büyücülük sistemini, toplumsal sistemin muhtemelen bozulmuş ve sapmış bir yansıması haline getiren ve bu yansıma etkisinden işlevci ve erekçi anlayış sonuçları (örneğin, düşsellik dünyası, yenilenlerin ve zayıfların sığmağı, toplumsal sistemin malullerinin kat-harsisidir gibi sonuçlar) çıkarmayı beceren tüm tasvirlerin kökeninde vardır. Kültüralist türdeki yorum, büyücülükle, bir kuram olarak, yansıma türündeki bir yorumun ilgilendiğinden daha çok ilgilenir: Her kültürde rollerin dağılımı, bu dağılımın biçimini, o kültüre özgü rengini de ayrıca gösteren işlev ve denge ifadeleriyle açıklanır. Nadel (1952) için, Nijerya’daki Nupe kadınları, genel olarak kocalarından daha zengin olsalar da, çok silik bir toplumsal role sahiptirler: Bu siliklik, kontrol ettikleri kabul edilen büyücülüğün dünyasındaki varsayılan rolleriyle bir şekilde telafi edilir. Kadın büyücülerin oluşturduğu topluluklar, tüccar toplulukların taklidi gibi sunulur; bu durumda, toplumsal düzenin olumsuzu ve ekonomik düzenin çifti olan büyücülük dünyası, verili bir kültürel sisteme özgü niteliklerle açıklanır. Büyücülüğün, toplumsal pratik olarak göz önünde bulundurulmasına gelince, bunun sonu son derece erekçi yorumlara vanr; bu durumda etnologlar, sonuç olarak, büyücülük olgularına inanmanın yol açtığı korkuların ya da çatışmaların, sistemin tümünün işlemesine hizmet ettiğine inanırlar. Bu şekilde, J. Beattie (1963), Nyorolarda, suçlanma korkusunun, bireyleri, herkes gibi ve topluma uygun görünmeye zorladığını ileri sürer.

Bu parça parça görüşler paradokslara ve çelişkilere yol açar. Beidelman tarafından incelenen Kagurularda olduğu gibi Nyorolarda ya da Fildişi Sahili lagünlerindeki halklarda, büyücü olma onuru, eğer onur halinde kalırsa, hoşlanılan bir şeydir. Öyleyse, büyücülük, bireyleri, davranış normlarına kendiliğinden uyumlu hale getirecek o korkunç ve korku salan referans, o suçlama vesilesi değildir. Mary Douglas, Marvvick'in (onun için suçlanma ya da suçlanma tehdidi, belirli bir süre, soy içinde bölünmeye ya da köy içinde ayrılıklara yol açar) ve Mitchell'in erekçi yorumlarının, olgularla ilgili yaptıkları tasvirle çelişki halinde olduğunu tam olarak göstermiştir: aslında bu çelişkileri sezdiği için, M. Douglas, kendisinin incelediği Kasai Lelelerinde olanın aksine, Yaolar gibi Cewa-larda da, suçlamanın, daha makul bir biçimde, -daha önce gösterdiğimiz gibi- yaşlılardan daha çok gençlere yönelik olduğunu anladığına inanır; bu durumda, büyücülüğe referans, gençlerin ilerlemesini ve yeni gruplar oluşmasını dolaylı da olsa desteklemekten çok düzenin devam etmesine hizmet eder.

Olgunun farklı boyutları tümüyle anlaşılmaya çabalandığı andan itibaren, daha geniş bir kuram ve bir pratikten kuşkusuz ayrılamaz olduğu görülür: Ama aynı şekilde, bütünlüğe bu bağlı olma durumunun, XVI. ve

XVII. yüzyıllardaki büyücülerin ifadelerinde de bahsinin geçtiği görülebilecek ve bu çağda, kimi etnologların sezdiği gibi, daha eksiksiz bir sistemin yani Afrika toplumlarınınkine benzer bir pagan mantığın mirası olduğu ya da izlerini taşıdığı düşünülebilecek belirli bir sayıda izlekte kendini gösterdiği de görülür. Pagan mantık deyimiyle anlatılmak istenen nedir? Bu eserin giriş bölümünde bahsedilen üç ayrı özellikle tanımlanabilir: anlam ilişkilerinin, güç ilişkileri ile ya da onlann dışında olan, üçüncü bir unsura, ahlaka yer vermeyen güç ilişkilerinin anlam ilişkileri ile özdeşleşmesi; ruh gibi tinsel bir ilkeyi, beden gibi özdeksel bir ilkenin karşısına koyan ya da, daha doğrusu, bedenin yaşamını, ruhun veya tinin yaşamı karşısına koyan hiçbir düalizmin olmayışı; biyolojik düzen ve toplumsal düzen arasında, biyolojik düzeni, toplumsal düzenin gösteren'i haline getirme eğiliminde olan ve, bu açıdan, birey/topluluk ayrımını göreli hale getiren bir bağ.

Büyücünün öz niteliklerinin ve gücünün, etnologların kişinin bileşenleri (ki *herhangi bir* bireyin durumu, kimliği ve gücü bu bileşenlere göre analiz edilebilir ve edilmelidir) dedikleri şeye ve buna karşılık gelen toplumsal boyutlara (çünkü bu bileşenlerin bütününün, farklı farklı bireylere rasgele dağıldığı kabul edilmez) referans yapmaksızın düşünüldüğü bir Afrika toplumu yoktur. Bu saptama, pagan mantığı oluşturan ilk iki özelliği işin içine katar: Bir yanda, anlam/güç, gerçeklik/töre olarak çift özdeşleşme, diğer yanda, beden/ruh ayrımsızlığı. Bu ikinci özellik, ortaya çıkarılması en kolay olanıdır ve Avrupalı araştırmacıların bazı sorularına (başka bir yerde ve gecikmeli olsa da) bir yanıt sağlar. Şimdi bir süreliğine, daha önce geniş bir biçimde başka yerde (Auge, 1975a) incelenmiş bir örneğe geri dönelim. Ayrıntıları bakımından Fildişi Sahili lagünlerindeki halklarınkine ve Akanlarınkine çok yakın ve daha geniş anlamda Afrika'daki birçok durum ile tümüyle benzer olan Alladian "me-tapsikolojisi", fiziksel, psikolojik ve dinamik verilerini tanımlayan ilişkiler sistemi ile bütünleşir. İki psişik "katman" insan bireyselliğini tanımlar: bu bireyselliğin üzerine eklenen ee ve *wawi.* Ama ee aynı zamanda, özdeş hale gelecek biçimde kanla ve yine bu şekilde, "insanın suyu" olarak adlandırılan, bununla birlikte özel olarak yoğunlaşmış kan olarak düşü-nülen spermle birleşen yaşamsal bir ilkedir. *Ee,* aynı zamanda, insanın yanında taşıdığı, varlığından her zaman emin olunması, adeta gözden uzak olmaması gereken (öyle ki uyunulan odada kısık bir ışık yanık tutulur) gölgesidir. Bizim fiziksel olarak (çiçek hastalığı) ve ruhsal olarak ("delilik") sınıflandırdığımız bazı bozukluklar, Fildişi Sahili lagünlerindeki birçok toplumda, (Alladianlarda) ee'nin ve (diğerlerinde de) ee'nin denginin yer değiştirmesine atfedilir: üfürükçü, ormanda, ee'nin gizlendiği yaprağı arar; bu yaprağı bulduktan sonra, onu, hastayı yıkadığı suda kaynatır, böylece, hastaya ee'sini ve güçlerini geri kazandırdığı kabul edilir[1]. Bir büyücülük saldırısı, ee ve u;awi'mn sıkı uyumunu bozabilir ve bu şekilde, görme bozukluklarına, baş dönmelerine ya da sayıklamalara yol açabilir. *Wawi* tarafından korunan ee'nin doğrudan saldırısı, aynı şekilde, bir yeme ya da vampirlik etkisinin sonucu olarak görülür (Auge, 1972): bu şekilde yorumlanan bu olgunun yol açtığı zayıflık da, etin, kanın ya da ee'den birinin kaybedilmesine atfedilebilir. Kesin olmamakla birlikte, Ee'nin, etin ve kanın enerjisi olduğu, bu üç ilkeden her birinin diğer ikisinin ifadesi olduğu ve birinin yakalandığı bir hastalığın, diğer ikisinin de hastalığı olduğu söylenebilir: Metaforik bir ilişki içinde değillerdir, benzeştirler.

Aynı ayrımsızlık, içine yerleştiği bedenden kökten bir biçimde ayrı bir psişik ilke olarak tanımlanamayacak *<wa<wi* ile ilgili olarak da söz konusu-dur. y/au'i'nin olası tanımlarını ve sayılan niteliklerini bir araya getirirsek, bunların sırf "tinsel" ya da "bedensel" olarak tanımlanamayacaklarını görürüz. *Wauıi,* öncelikle, ee'nin biçimi, ilişkinin ve edimin aracıdır. *Ee,* ancak, çekilir yeri değiştirilirse ve adeta zarar görürse harekete geçer. *Wawi* ise, hem daha sabit hem de daha hareketlidir; ee'nin tersine, babadan oğla geçebilir ve beden öldüğü zaman yok olmaz; bununla birlikte oldukça fiziksel olan ortaya çıkışları vardır; *wawi,* eğer "sahibi" alnına başka bir birey tarafından bir yumruk darbesi alırsa, sarsılır ve sahibini delirtebilir; *wawi'*nin birkaç genç insan tarafından taşınan cesette bulunan gücü, onu ölümün nedenleri konusunda sorgulayan kişinin sorularına evet ya da hayır cevabını verecek biçimde bu gençleri ileri ya da geriye doğru gitmeye zorlar; yine wûwi'nin, ölünün bedeninden çıkıp bir başkasının waı«'sini dışlaması ve bu şekilde, bu başkasının kişiliği ile birlikte fiziksel niteliklerini de dönüştürmesi, ayrıca, başka bir insanın wawi'sine rüyada kendim göstermesi mümkündür; ama rüya, tinin etin karşıtı olmasından daha çok, gerçekliğin karşıtı değildir, çünkü hatırlanılabilen rüyalar görmek, gücün işareti ve daha doğrusu, güçlü bir umui'nin kanıtıdır. Büyücüler, gece toplantılarında bir araya geldikleri zaman, şenlik yapmak ve onları birbirlerine bağlayan yamyamlık borcunun gereklerini yerine getirmek için, her biri sırayla, kendi soyundan alacağı ve muhtemelen parçalara ayrılıp, yavaş yavaş tüketilecek bir kurban getirmek, ya da, kaynak bulamadığı zaman, arkadaşlarının oburluğuna kendi kendini sunmak zorunda olduğundan (Auge, 1972, 1975 *a),* toplanmış sayılanlar bu büyücülerin ucuzleridir; büyücülerin bedenleri uyuyormuş gibi göründükleri kulübede görünmezdir; ama yine de yamyamlık şenliğinde yok değillerdir: ayaktaki bir yara, örneğin, borçlu ama soydan kaynak bulamayan bir büyücünün, gece arkadaşları lehine muhtemelen ilk feragatidir. Bu arada, "büyücülerin" gereksiniminin, tüm Afrika toplumlarında, ataların, torunları tarafından unutulmama ve onları besleyen, ikinci bir kez ölmelerini ya da kötü bir ölü yaşamı sürmelerini engelleyen kurban kanı gereksiniminin habercisi olduğunu belirtelim. Tinsel yaşamın gücünü canlı maddeden almaması mümkün değildir. Büyücülerin, kendi toplantılarında bulunuşuna gelince, bu tür bir olguyu betimlemek için Fildişi Sahili'nden alman bir ifadeyle, bu bir "çifte" varoluştur. Rüya,

gerçekliğin ne kadar karşıtıysa, “çifte varoluş ta” en az o kadar rüyanın özdeşi değildir.

Bu noktada, tartışılması gereken, büyü kelimesinin kullanımıdır. Birçok Afrika dilinde, bu kelimenin dengi, esasında, önüne, özel bir saldırı gücünü tanımlayan kelimenin eklendiği “insan” kelimesinden oluşan bir terimdir - Azandelerde *mangu*, Nijerya’nın Rukubalarında *kuwu* (Muller, 1971), Alladianlarda *âıva* vb. Bu güç, ona sahip olanın kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır; kişinin içinde (daha önce bahsettiğmiz bileşenlere göre), toplumun içinde (soy ve kalıtım bağlarına, evlilik ve yakınlık ilişkilerine göre) ve tarihin içinde (sorumluluğu ona yüklenen olaylara göre) kendine yer bulur. Bir süre için daha yukarda bahsedilen örneğe geri dönersek, kimi zaman, *uıaıvi* tarafından (ee tarafından biraz desteklenerek) “taşındığı” söylenen, büyücünün, *âwa* insanının *(âwâuıro)* gücü *dwa*, aslında daha çok, bu umui’nin saldırgan biçimidir, tıpkı seke’nin onun savunmacı biçimi olması gibi. Aynı şekilde, büyücünün gücü, âu'fl’mn ve karşı-büyücünün (*seksıvro*) gücü seks’nin, aynı nitelikte güçler olduklan da söylenir; güçleri derece derecedir ve selcebo’ların en güçlüsünün, her zaman, âmıbo’lann en güçlüsünden daha güçlü olduğu kabul edilir. Bir yanda karşı-büyücüler niteliklerini gözler önüne sererlerken, yalnızca yenilmiş ve itiraf etmek zorunda olan büyücüler büyücü olarak kabul edildiğinden, kuram, bu noktada, ancak ve ancak, bir olgu durumunu geriye dönük değerlendirme biçimi olarak ortaya çıkar; hiç kimse, dolaylı olarak ima etmek dışında, belirgin ve özel bir büyücülük saldırısını üstlenemez. Buna karşın, belirsiz bir güç savı neredeyse bir yapı olgusudur: Kuramın, en azından, bir soy büyücüsünün, bir *âuıa* insanının varolduğunu ileri sürdüğü Alladianlarda, soyun şefi ilk şüphelidir ve toplumsal kuram bu şefe, kendi soyundan olan ve sonuç olarak suçlanmaya elverişli tüm bireylere cesedin sorgulanmasını yasaklama olanağı sağladığı için, ondan şüphe edilmesine yol açan bir güce sahip olma hakkını verir.

Öyleyse, büyücülüğün gücü konusunda bile ahlaki bir yargı yoktur (temelinde şefin ve karşı-büyücünün gücünden farklı değildir) ama tekrarlanan kötülüklerin gerçekliği, gücü kötülük amaçlı (abusive-ment) kullandığı kabul edilen büyücünün başına kötü şeyler açabilir. “Kötülük amaçlı” deyimi, burada, hem nedeni araştırılan olaylara göre (kötülüğün, sorumlusunu bulma istencini doğuran tekrarlanması ya da yoğunluğudur)

hem de şüpheli olanın konumuna göre (toplumsal konumunun, sorumluluğunu almasına olanak vermediği bir güce sahip olduğunu yadsımayan bu şüpheli, gücünü bir belirsizlik örtüsü ile gizleyerek, ortaya bir günah keçisi sürer) anlaşılmalıdır. Öyleyse, bu açıdan büyücülük, bizi, işlevsel açılardan, yönünü değiştirmediği, tam tersine resmi zorlamalar sistemini güçlendirdiği toplumsal dünyaya gönderir. J.-C. Muller, Nijerya'nın Rukubaları bağlamında, bir yanda, büyücülük anlamına da gelen *kuwu* kavramının, daha genel olarak, Bohannan'ın da dediği gibi adeta "ahlaki olarak nötr" bir yetinin ifadesi olan, "topluluğun iyiliği için de kullanılabilen bir mistik gücün tezahürlerini" gösterdiğini açıklayarak, diğer yanda ise, suçlamalar rejiminin, büyük ölçüde toplumsal düzene bağlı olduğunun altını çizerek aynı saptamayı yapmıştı: "Rukubalara göre, sözü geçen bir kişinin, suçlamalara maruz kalma olasılığı bir başkasından daha az değildir ama gerçek bir suçlamaya maruz kalma olasılığı kesin olarak daha azdır." Öyleyse, mutsuzluğun, hastalığın ve ölümün nedeni, varlığın güçlerinin, Muller'in, tabii ki İngilizcede *"mystical"* dediği mistik güçlerin bir ifadesi olduğu toplumsal güç ilişkilerinde aranır. Afrika tıp düşüncesinin bir bölümü, etiyolojik yanı bakımından, bu sava dayanır. Bu güç ve anlam ilişkileri denkliğinin ya da hatta özdeşliğinin, büyücülüğün dilinden, bu dilin sadece kendine özgü bir kipliğini teşkil ettiği başka dillerde de kendini gösterdiğini ve sırf Afrika'ya özgü bir şeyi değil, pagan mantığın bir değişmezini tanımladığını açıkça söylemek gerekir.

Bu şekilde, M. Harner (1962) tarafından incelenen Jivarolarda, bu mantığın, Afrika ile ilgili örnekler çerçevesinde bahsedilen üç özelliğin hepsini sergilese de, bu özellikleri bir büyücülük inancı sisteminde tam olarak bir araya getirmeyen başka bir ifadesini bulmamız mümkün olmuştur. Bununla birlikte, bu konuda, Jivaro toplumu, Afrika toplumlanndan (bu toplumlar için, güç ilişkileri=anlam ilişkileri denklemi ifadesini yalnızca büyücülükte de bulmaz) kökten bir biçimde ayrılmaz, ama bireysel kimliğin, Hıristiyan ve Batı geleneğinin ona verdiği doğrudan gerçeklikten başka bir gerçeklik değeri taşımadığı pagan toplumlardan biri olarak, onlarla birlikte tanımlanır. Daha önce bahsettiğimiz etnolojik literatür, kişi kavramının göreliliğini ve esnekliğini gösteren örneklerle doludur; aslında, çoğu zaman, verili bir bireyselliğin tanımı içine giren unsurlar geçici ve göreceli bir biçimde birbirlerinden bağımsız sayılmışlardır: Bir yanda özel varoluş ve davranış kiplikleri, diğer yanda ise farklı yazgıları ve adeta farklı güzergahları vardır.

Sahip olduğu yegâne söz dağarcığına başvurmak zorunda olan, genellikle de misyoner olan etnolog, kişinin “bileşenlerinden” “ruhlar” olarak bahsettiği için, kişi ile ilgili “egzotik” kuramların betimlenmesi yine de, dinle ilgisi olmayan okuyucuyu yanıl-tabilmiştir. Söz konusu ruhların her birinin kanh canlı ağırlığını ortaya koymasının da gösterdiği gibi pagan kültürler düalist olmadığı için çarpıtma açık seçik görülüyordu.

Ruh, et ve kan arasındaki bu eş değerlilikten dolayı, yamyamlığın, çoğu zaman büyücülük saldırısı temsillerine bağlı dili, pratiği ve kuramları reddedilemez bir olgu teşkil eder, oysa materyalizmle karşı karşıya kaldığında her zaman çelişkili ya da belirsiz olan Batı düşüncesi için her zaman orada uzakta olan yamyamlık bir çocukluk hatırası olarak başlayıp egzotik bir dehşet olarak sona erer. “Çocuklara yönelik,” şaşırtıcı bir biçimde korkunç, dikkat çekici bir biçimde dehşete düşürücü masalların ve öykülerin biçimlendirdiği ve yumuşattığı bir çocukluk hatırası ve her şeyden önce de kültürel çocukluğun gerçek bir hatırasıdır bu. Küçük çocuğun karşılaştığı ilk figürlerden biri Ogre’dur (Öcü), taze eti ve saf ruhları seven dev Ogre; ya da küçük kızı daha iyi yiyebilmek için büyük anneyi aceleyle yutmaya çalışan, kana susamış yamyam kurdun kadın kılığına girmiş siluetidir. Çocuk edebiyatı, kışkırtıcı imgelerden ve kurnazca yumuşatmalardan oluşmuş belirsiz bir manzara çizer: Ogre’un yanlışlıkla yediği kızlarının -tıpkı oğul Pentheus ya da Thyestes’in çocukları gibi— durumu düşünülmez (onlar çok sevilmez), çünkü Parmak Çocuk kardeşlerini ve kendini korumuştur[2]; hikâyede yer almayan ne yutma sahneleri, ne de çene hareketleri ve ağızdan çıkan sesler düşünülür, çünkü mutlu sonlar, yani uyduruk sonlar -çok obur ya da ilk kudas ayininde olduğu gibi şaraplı ekmeği çiğnemeyecek kadar çok dindar olan[3]- kurdu büyük annenin canlı ve sapasağlam çıktığı başarılı sezaryenlere, kırmızı başlıklı kızı ya da kuzuları da çığlıklara mahkûm eder. Ve belki de, kasabın bıçağının parıldadığını görmemiş olduğumuz için Aziz Nicolas üç küçük çocuğu çok kolay diriltir.

Bu masalları dinleyen çocuklar, buna uygun düşen azıcık iyi bir eğitim öğretimle, kültürü ve kutsalı oburca tüketerek yetişebileceklerdir. Eğer İsa’nın kanı, şarap, yalnızca rahibin tüketimine mahsussa, İsa’nın eti, ekmek Katolikliğin fiili gereklerini yerine getiren insan tarafından her gün yenilebilir. Andre Gren (1972) bu konuda, İncillerde, İsa’nın bedeninin yok

olmasından da, içe alma (incorporation) esnasında ekmeğin yok olmasından da bahsedilmediğini haklı olarak belirtir. Hıristiyan da, kurt da ekmeği dişlerinin arasına almaz. Psikanalistlerin dile getirdiği içe alma olgusu, nesneyi koruma isteğinden ve onu yok etmek kaygısından kaynaklanır. Antikçağ'ın daha korkunç olan mitik figürleri, kimi zaman neyi yediklerini bilmeden, güzel dişlerle kıtır kıtır yerler ve Kronos'un, iktidarını korumak için çocuklarını yediğini öğrendiklerinde çalışkan öğrencileri ilk kudas ayinlerini düşünmekten uzaklaştıran belki de bu güzel iştahtır.

Ne kadar dağınık olurlarsa olsunlar bu çağrışımlar bize, en azından, yamyamlık metaforunun, çocuğun düşünsel deneyiminde var olduğunu, varlık nedeninin (anlamının ve faydasının) ne olduğu sorgulanabilecek bir çeşit eğitim öğretim aracı olduğunu düşündürüyor. Ayrıca, metaforun kendisi, barındırdığı farklı yanlarıyla, bir ölçüde psikanalizin ve antropolojinin konusu olan benzerlikleri ve farklılıkları (içe alma, sindirme, yutma) çağrıştırır; et ve kan, ekmek ve şarap, yamyamlık ve vampirlik: ve daha gizli bir biçimde, seks ve beslenme, yamyamlık ve çiftleşme. Aslında yamyamlık fantasmasını, antropoloji literatürü kolektif bir tarihöncesine, psikanaliz literatürü de bireysel bir ön tarihe referans eder. Etnolojik gerçeklik, hem fantasmatik tasarımları hem de bununla ilgili gerçek pratikleri ne kadar gözleme tabi tutsa da, bu referanslardan herhangi birine öncelik tanıyacak kesin bir kanıt sunmaz. Öyleyse, yamyamlık meselesinin birçok düşünce düzeninin kesiştiği yerde olduğu söylenebilir. Bu, antropoloji ve psikanaliz arasında bir tartışmanın nedenidir ve esas olarak şu üç konu etrafında döner: yamyamlık fantasmasının kökeni, yamyamlık ritüelinin işlevi, yamyamlık tensillerin anlamı.

Bu konular çerçevesinde ortaya çıkan sorunlar yalnızca birbirlerinin tamamlayıcısı olmakla kalmaz, birbirlerini doğrularlar da. Esasında, bu konuda, tüm simgesel pratiklerin analizinde olduğu gibi, belki de tartışmanın zeminini oluşturan iki yorum tekniği ortaya çıkar; biri anlama, diğeri işleve değindir. Etnolog, fantasmanın, pratikten, pratik var olduğu zaman bile, önce geldiğini düşünmek (ve sonuç olarak, Rene Girard [1972] gibi, yamyamlık pratiğini diğerleri gibi bir ritüel olarak görmek) konusunda psikanalist ile hemfikir olsa da, pratiklerin ve tasarımların analizinde, kesin olarak ispatlanamaz ve kuşku götürür bir sosyolojik ve biyolojik kuramdan ayrılamaz olan, Tarihöncesi'ne bir referansla yetinmeyecek, ama, buna

karşın, toplumsal gerçekliği düşünmeye de olanak sağlayan pratiklerin ve tasarımların düşünsel ve düzenleyici karakterine önem verecektir.

Freudçu bakış açısında, bireyoluş, soyoluşu yansıtır. Marcuse, *Eros et Civilisation*'da (1955) (Eros ve uygarlık) “Gerçeklik ilkesinin arzu ilkesinin yerini alması, bireyin gelişimi (bireyoluş) düzeyinde olduğu kadar, türün gelişimi (soyoluş) düzeyinde de, insanın gelişiminin büyük travmatik olayıdır” diye yazar. İki durumda da yamyamlık, gerçeklik ilkesinin bastırılması ve olumlanmasından önce gelen aşamadadır. İki çocukluk - insanlığın çocukluğu ve bireyin çocukluğu- hatırası, yani kültürel kalıntıları, özellikle iki yanlı bir ilişki olan yamyamlık ilişkisini yeniden canlandıran mitik hatıra, belki de böylece iki bakımdan kurucudur. Bu yüzden, yamyamlık kuramı, antropolojik bir hipotezle başlar. *Totem ve Tabuda*[4] (1913) Freud ile birlikte, ilkel sürü hipotezi, babanın öldürülmesi, oğullar tarafından yenilmesi hipotezi ortaya çıkar. Oğullar neyi elde etmeyi istemişlerdir? Öncelikle, sırf babaya ait olan kadınları; sonra baba modeli ile özdeşleşmeyi; son olarak (aramamış olsalar da buldukları) tam anlamıyla uygarlığı ve, Marcuse’un dediği gibi “bireylerin, uygarlığa bağlı olan temel yasaklan, rahatsızlıkları ve hoşnutlukları içe atmasına yol açan (ve böylece onu daha güçlü hale getiren) (s. 64)” suçluluk duygusunu. Bu durumda, ilk yamyamlık, bir çift gerçekliğin ve bir ilkenin kanıtıdır; her uygarlık baskıcıdır ve tarih şiddetten doğar; tabii ki bir ilk günah vardır, ama bu göreli bir günahtır çünkü hiçbir cennet kaybedilmemiş-tir: Baskıcı ve baba katili erkek kardeşlerin oluşturduğu yasalara saygılı uygarlıktan önce de egemenlik ve baskı vardı. Babanın öldürülmesi ve yenmesi, insanlığın hem başlangıç noktası hem de vicdan azabıdır: Bu vicdan azabı (babayla, ona sahip olmayla bağıntılı, özdeşleşmenin ifadesi) aynı zamanda tarihin motorudur. Kuşkusuz, cinayet tekrarlanır, kuşak ya da otorite çatışmalarında ve totem yemeğinde yeniden sahnelenir, çünkü totem hayvanı babanın yerine geçer. Ama içe bastırılanın geri dönüşü, baba-kralın hem devrilmesini hem de yeniden başa geçmesini gerektiren uygarlığın gelişimini engellemez.

Her bireysel tarihte de, her insan babasını öldürür (tüm bu tarihler, köküne kadar eril olan, iktidar tarihleridir); ama ilk deneyim, doğrudan doğruya biyolojik gerçekliğe yerleşmiş tek ilişki, anne ile ilişkidir. Doğduktan sonra, anne göğsü, çocuğun dünya ile ilk ilişkisine, doğal olarak ağız yoluyla

ilişkisine aracılık eder. Ama bu ilişki de, emerek, içine çekerek, yutarak, yukarıda bahsedilen Roheim'in dediği gibi "büyüyle" büyüyerek ağzını ve boğazını çalıştırsa da, dişlemek istediğinde baskı altına alınacaktır. Psikanalistin, vampirlik ve yamyamlık arasında kesin bir ayrım yapmasına ve fantasma, içe alma, çift değerlilik ve yas kavramları üzerine analizini yürütmesini olanak sağlayan deneyimlerden biri de bu deneyimdir. Bu açıdan, Andre Green'in analizi, libidonun gelişiminin ağız aşamasında iki mod saptayan K. Abraham'ın çalışmalarından izler taşır: emme, çift değerlilik öncesi birinci âna, ısırma ve parçalama ikinci âna (bu da libidonun sadik ağız aşamasına denk düşer) egemendir. Birinci anda, fantasmatik etkinlik, itkinin tatmin edilmesi ile eş zamanlıdır; ikinci anda, (göğüs kendini kurtardığından) fantasma, tatminin yerine geçer. Yamyamlıkta ağız yoluyla ilişki ancak ve ancak fantasmanın gerçekleştirilmesidir: "Yamyamlık gerçekliği, gerçeği içinde tutan fantasmayı gerçeğe dönüştürmektir. Anne göğsünün ya da baba penisinin yenilmesi, ebeveyn bedeninin yenilmesi, atanın yenilmesi, bu içe alma süreçlerin hepsinin, fantasmada bir özeği vardır" (s. 45). İçe alma fantasması, kaybolmuş nesnenin, ağızdan alman göğsün ya da ölen babanın taşınan gölgesidir.

Neden çift değerlilik? Eğer göğüs hem sevgi hem de kin nesnesi ise, ağızsallık ve zihinselliğin birbirine bağlı olmasındandır. Freud'un anlayışında, (nesnenin iyi mi kötü mü olduğuna karar veren) kendine mal etme düşüncesi, varoluş düşüncesinden önce gelir; birinden diğerine geçiş, nesne ile ilgili yasa dayanır (dış dünya, arzunun olmasını istediği gibi değil olduğu gibi ortaya çıktığından, bununla birlikte içe alma, iyi ve sevgiye layık olduğuna karar verilen şeyi ortadan kalkmaktan -dışarı atılmaktan- kurtardığı için): "İçe alma, bu durumda, nesnenin yasının reddine olduğu gibi, yasın konusuna da bağlıdır. Olumsuzlamanın içinde barındırdığı daimi olumlama" (s. 48). İçe alma düşüncesi, görüldüğü gibi, etnolojik düşünceye de yabancı değildir: Düşmanın güçlerini ya da, daha karmaşık biçimde atanın güçlerini içe almak, buna karşın, tehdit ettikleri kimliği her yönden kuşatan kötü güçleri dışan atmak; yamyamlığın sadece bir yönünü temsil edebildiği ritüel pratiklerin çift amacı budur.

İki Yamyam

Fiili yamyamlık, belirli bir biçimde, toplumsal tersine dönüşün ve hatta genel olarak tersine dönüşün doruk noktası gibi görülebilir. İnsanlarda, kendi türünü yiyen hayvan imgesi zaten korkunç bir imgedir: dişi domuz, peygamberdevesi, doğanın hataları olarak görülürler. Bir türün kendi türünden bir başkasını yemesi düşünülebilir değildir; yamyamlık ve ensest (Levi-Strauss'a .[1962] göre, "cinsel birleşmenin ve besin tüketiminin aşırı biçimleri") arasında karşılaştırma yapmak gerekseydi, karşılaştırmayı daha da ileri götürüp, homoseksüel ensest biçimlerinin var olup olmadığını araştırmak gerekmez miydi? Dehşet ve tiksinti duygusu her zaman bir farklılık sorunsalına bağlıdır. Bu yüzden, fiili yamyamlık kuramlarının, her zaman yenilen kurbanın göreliliğini ve başkalılığını ileri sürdüklerini ve düzenli, hatta düzen yaratıcı pratikler olarak ortaya çıktıklarını görürüz. Yenilen insanlar vardır yenilmeyen insanlar; evlilik ve ensest konusunda olduğu gibi bu konuda da yönergeler ve yasaklar hiç de rastlantısal değildir ama bir toplumdan diğerine değişirler; bu farklılıkların nedeni her zaman sosyolojiktir; Jean Pouillon'un (1972), yamyamlıkta, bir yeme biçimi olduğu kadar bir düşünme biçimi de olduğunu görmesine ve "yamyamlık yapılarının genel kuramını" hazırlamayı düşünmesine olanak sağlayan budur. Aynı şekilde, Guayaqui Kızılderilileri kendi kabilelerinden olan ölüleri yiyorlardı, ama onlarda da ensest ve yamyamlık konularındaki yasaklar aynıydı: Ebeveynler, çocuklarının ölüsünü, çocuklar, ebeveynlerinin ölüsünü ve kardeşler (erkek veya kız) birbirlerinin ölüsünü yiyemezlerdi. Tupiler, birbirlerini yemezler, ama yedikleri kişileri kayınbiraderler diye adlandırırlardı. Irokuaların kurbanları, her zaman, Irokua kabilesinden olmayan ama adeta potansiyel hısımları olan kişilerdi: Bazı tutsaklar benimsenip evlilik oyununa sürüklenirken bazıları da yenilirdi.

Sonu yamyamlık geleneğinin kurallarının oluşmasına varan simgesel işleyiş kendi başına bir sorun teşkil eder; bu işleyişin, bütünlük ideolojik yapılanmalarının oluşumunda hangi yeri işgal ettiği her toplum konusunda sorgulanabilir; daha genel bir düzlemde, yamyamlığın, diğerleri gibi bir ritüel olup olmadığı da sorgulanabilir. Bu son soru, öncekinden daha önemli görünüyor; yanıtın çok fazla genel olmaması kaydıyla bu soruyu yanıtlamak, aynı şekilde birincisini de cevaplamak olacaktır; bu yanıtın aynı anda hem neden, hem ne için hem de nasıl sorularının yanıtım kapsayacak ölçüde düzenlenmesi onu çok fazla genel olma tehlikesiyle

karşı karşıya bırakır. Genetik yöntem, ne tarihsel rastlantıya ne de toplumsal mantığa yönelik olan bir anlam araştırmasını telkin eder. Rene Girard'ın, Freud'unkine benzer bir yönteme göre, yamyamlığı, diğerlerine benzer bir ritüel, ritüelleri, kurban anlayışının kültürel versiyonları, ve kurbanları, her yerde toplumsal düzenin ilk kurbanı ve kurucusunun (günah keçisinin, farklılıkları inkar eden ilksel şiddetin durmasını, başka tarafa yönelmesini ve yeniden düzenlenmesini sağlayan kurban edilmesi) az çok bozulmuş taklitleri olarak yorumlamaya giriştiği zaman istediği tam da budur.

Böylesi bir isteğin biçimlendirilmesi için, yamyamlık olgularının gerçekliğinin buna belirli bir ölçüde izin vermesi gerekir. Öyleyse bu gerçeklik var mıdır? Öncelikle, bu gerçekliğin analizinden, onun yerine geçen fantasmaları çıkarmak -en azından gerçek pratiklerden bahsederken- yerinde olur. Bu, basit ve kaçınılmaz gibi görünen ama incelenen toplumların, onları inceleyenler kadar sorumlusu oldukları söylentiler karşısında kendini dayatır. Örneğin Afrika'da, yamyamlık konusu, kesin olarak asla tanıklık edilmediği yerde bile pratiğin gerçekliğini uyandıracak biçimde zihinleri meşgul eder. Bu, tabii ki, beyazların, "büyüsel" etkinliklere olduğu kadar cinsel etkinliklere de ilişkin olan hayranlığa bağlı tutumudur da; yamyamlık pratiğinin gerçekliğine, cinsel performansların istisnai karakterine, her yerde her zaman bulunabilme ve uzaktan büyü yapabilme yeteneğine inanmayı sağlayan da bu aynı ırkçılık biçimidir. Bu, aynı zamanda, siyahların da tutumudur, çünkü yamyamlığa inanma Kara Afrika'da yaygındır, ama ötekilerin yamyamlığına.

Örneğin Fildişi Sahili'nde, kıyıda yaşayanlar, içeride yaşayan bazı toplumların "adam yediğinden" açıkça şüphe ederler; ama bu şüphe, ekonomik koşulların değişmesi sonucu ortaya çıkan sosyolojik yakınlaşmayla ortadan kalkar; genellikle, Guereler ve Yakubalar gibi göreli olarak yabancı toplumlara yöneliktir, ama Gurular arasından belirli bir sayıda kişinin, tarım yapmak için kıyıya inmesinden bu yana Gurulara yönelik şüphe artık ortadan kalkmıştır. Yine de, yakınlaşmanın, coğrafik olmaktan çok sosyolojik olması gerekir, zira, Fildişi kıyılarına gelen Togolu balıkçıların birbirlerini kurban ettiğinden ve hatta işi insan eti yemeye vardırdıklarından şüphelenilir. Kimi zaman yamyamlıkla ve çocukları yemekle suçlanan -ilahi adalet- Avrupalılar bu şüpheden bağışık kalmaz,

tıpkı, bazı gözlemcilerin aktardığı gibi, Almanların Rvvanda’daki durumu gibi.

Her durumda, insanlık dışı olmasından şüphelenilen, egemen ya da uzaktaki ötekidir; aynı zamanda, öteki, hem daha yetenekli ya da daha güçlü kabul edildiği, hem de bu sıfatla ideal bir model sunduğu için, inanç, bu bağlamda, temelde bir farklılık sorunsalıdır da. Ve Sahlins (1979), bize, Hawaii’de, eskiden, Avrupalıların, beyaz tene sahip oldukları ve kızıl etli karpuzları yedikleri için, çelişik olmayan bir biçimde hem tanrılar hem de yamyamlar olarak görüldüğünü (“Kuşkusuz tanrılardır onlar! İnsanların etini yerler...”) aktarır.

Bildiğimiz kadarıyla, farklılığın işlenmesi ve manipülasyonu, yamyamlığın fiili pratiğinde çok daha belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Etnologların derleyebildiği anılar ve tanıklıklar dışında, yamyamlık hakkında bildiklerimizin büyük bir kısmı, vakanüvislerin, gezginlerin ve misyonerlerin anlatılarında yer alır. Olayları kendi gözleriyle gören ve bazıları az kalsın yenilen tanıkların anlatılarına sahibiz. Tupinambalar gibi bir halk, birçok gözlemci tarafından bu şekilde yakından gözlemlenmiştir ve Montaigne’in yamyamlara ayırdığı bölümde bahsettiği bu halktır. Bu gözlemlerin sonucu olan yığınla doküman, Metraux (1928) ve, bize daha yakın olan Helene Clastres (1972), ya da, başka bir açıdan, Rene Girard gibi bir denemeci tarafından bu Amazon Yerlilerine karşı uyandırılan ilgi yanında bir hiç kalır.

Bunlar hangi olgulardır? Hiç kuşkusuz bu Yerliler insan yiyorlardı ve hatta çok fazla insan yiyorlardı: İspanyol Cizvitleri, Helene Clastres’ın aktardığına göre, Chiriguanaların (Tupi halkından bir kabile), bir yüzyılda altmış bin Chane Yerlisini yediklerini hesaplamışlardır. Ama insanları rasgele yemedikleri de kesindir. Daha doğrusu, savaşta öldürdükleri bireylerin (formalitelerden uzak bir biçimde mideye indirilirler) yenilmesi ile tutsak edilen (ve sonunda karmaşık ve belirli ritüel yöntemlere göre mideye indirilecek) bireylerin yenilmesi arasında bir ayrım yapıldığı görülür.

Tupinambalar örneği, kendine özgü bir açıklıkla, yamyamlık ediminin ritüel ve düzenli karakterini ortaya koyar. Öncelikle birkaç önemli temel ilkeleri vardır: Tüm tutsaklar yenir ya da daha doğrusu birkaç yıla yayılabilecek bir

sürenin sonunda yenileceklerdir. Yaşlı erkekler ve eş olarak koruma altına alınmayan kadınlar öldürülür ve hemen yenilir. Tutsağa, sonunda eti ile besleyeceği topluluk içinde bir yer verilir. Son derece çelişik değerli bu yerin verilmesi, birçok aşamada gerçekleşir; sonu ölümle bitecek tutsaklığın trajik ritmi, birçok belli başlı evrede ifade edilir.

Daha ilk anda, esirin yazgısı geri döndürülemez bir biçimde belirlenir. Köye gelmesinden itibaren, tutsağın kendisi, onu "müstakbel yiyecekleri" olarak bekleyen kadınlara sunulur. Olayı kutlamak için köy orkestrasının çaldığı aletler, esas olarak, daha önce yenilen tutsakların kemiklerinden yapılmış flütlerdir. Görüşmek için oradan ayrılan erkeklerin ilk başta eli bağlı tutsağı ya da tutsaklan emanet ettiği kadınlar, bu tutsaklan ortada bulunan bir alana götürür, cezasını vermek istediklerini seçip onları döver, belki çok uzak ama kaçınılmaz olan kurban gününde tekrarlanacak şarkıları söylemeye başlarlar. Erkekler tarafından karşılanma birkaç gün sonra gerçekleşir. Galipler ve mağluplar aynı kıyafetleri giyerler ve düşman grupları birbirine bağlayan, şiddet ve durmadan yeniden yaratılan borç döngüsünü hem sona erdirecek hem de yeniden başlatacak en son çareyi bir taraf buyurduğu diğer taraf kendinde hak olarak saklı tuttuğundan ödün vermeksizin müzakerelerde bulunurlar. ”

Aslında tüm bu epizotlar, herkesin ne yaptığını bildiği, meydan okuma ve intikam havasının hissedildiği bir ortamda gerçekleşir. Tutsaklar, infaz edilecekleri günde olduğu gibi yakalanmalarının başlangıcında da, şimdi, onları aynı cezaya çarptırmaya hazırlananların ailelerini daha önce mideye indirdikleri için ölümlerinin iyi bir ölüm olduğunu düşünürler; ve aynı zamanda, yedikleri insanların intikamının alınacağından emindirler ve kaçma fikrini, utanç verici ve onur kırıcı olduğunu düşündükleri için kafalarından silerler. Sonuç olarak, oyunu sonuna kadar oynarlar (bu, onları yakından görme imkânına sahip olmuş batılı gezginlerin bile kanını dondurur). Kabul törenleri süresince, bedenlerinin paylaştırılmasına ("parçaların" dağılımı çok ayrıntılıdır, hem genel kurallara -beyin ve dil yetişkinlere, cinsel organlar kadınlara- hem de yakalamanın özel koşullarına göre yapılır) ve infaz günündeki rollerin dağıtılmasına (mahkûmu süsleyecek, öldürecek ve yıkayacak kişiler farklı farklıdır ve belirlidir) yardım ederler.

Bunu, benimsemek ve beklemekle geçen mutlu günler takip eder. Düşmanlan kayınbiraderler haline gelir. Yerini doldurdukları ve ölümleri ile intikamı alınacak ölünün eşyaları (hamağı, kolyeleri, tüyleri, yayları, mızrakları) onlara emanet edilir. Onlara bir eş verilir ve bu tür bir birleşme saygınlık verici olduğundan, bu eş bir şef kızı olabilir. Bazen yıllarca, diğerlerininkine benzer bir köy ve bir aile yaşamı sürerler. İnfaz anı geldiğinde, kayınbiraderin yeniden bir düşman haline gelmesi gerekir; topluluktan dışlanma, entegrasyonda olduğu kadar kılı kırk yaran bir titizlikle gerçekleşir. Bu ritüel titizlik, çatışmanın ve yakalamanın epizotlarını gerçek hikâyenin tam tersi bir sırayla yeniden sahneler: Sanki tutsaklık süresi bu vesileyle ortadan kaldırılmış, sanki bu sürenin, topluluğun dışına atılmak istenen insanı topluluğa yakınlaştırmaktan, düşmanı, bir kayınbirader, bir iç düşman yapmaktan başka asla bir amacı ve işlevi yokmuş gibi önce yakalama epizodunun, sonra, sonu bu sefer ölüm olacak çatışma epizodunun temsili yapılır: Böylece, ertelenen ölüm, yeni bir açıdan düşünülen ölüm, gerçek ölüm aynı zamanda simgesel ölüm haline gelir.

Rene Girard'ın, fiili yamyamlığı, diğerleri gibi bir ritüel olarak, yani -kültür konusundaki kendi oluşul ve simgesel anlayışında- ilksel ve kurucu kurbanın bir yansıması olarak görmesine olanak sağlayan tam olarak bu şatafattır. Düşmana bir kadın vermek, kayınbiraderi, bir intikam amacı olan kardeşin yerine koymak, eğer verilmeseydi kardeş kavgasının konusu olabilecek kadını kayınbiradere bırakmaktır. Etnoloji literatürünün analiz ettiği geçiş ritlerinde olduğu gibi Doğu Afrika'nın monarşilerindeki tahta çıkma ritlerinde de tamamlayıcı olarak var olan tersine dönüş ve kurban izlekleri adeta ritüel yamyamlık izleğinde kesişir. Kurban, intikam riskini dışarı atan, onu toplumsal grubun dışına süren bir şiddettir. Kurban nesneleri, ya sınıf kaybetmiş olanlar (tam olarak: Eski Yunanlı pharmakos, köleler, savaş esileri), ya da "sınıflar dışı" olanlar yani kraldır; o, tıpkı diğerlerinin "alttan" kurtulduğu gibi toplumun elinden "yukarıdan" kurtulur - "sınıflar dışı" olanlar ya da, daha doğrusu, onların canavar çifti, vekili, bu sınıf kaybetmiş olanlardan biri son anda kral kişinin yerine geçebilir.

Girard için, kendi başına oluşmuş bir yargı aracı yokluğunda, kurban, toplumsal düzeni oluşturan farklılıkları sürdürmeye ve bu farklılıkları yok etmeye yönelen iç şiddete hâkim olmaya yarar. Kurban bunalımı, farklılıkların kaybolduğu tam anlamıyla trajik andır - Yunan tragedyası ile

aynı olan tarihsel bir an, iktidar ve bunalımlar tarihinde tekrarlanan sosyolojik bir andır. Eteokles ve Polyneikes, dizesi dizesine —göze göz, mızrağa mızrak, ölüme karşı ölüm- aynı replikleri söyleyerek çarpışırlar. Tupinambalarda, galipler ve esirler, tragedya açısından aynı öneme sahip sözlü tahriklerle acımasızca ve gerçekten çarpışırlar.

Bu analizde, gölgede kalan, yamyamlığın kendine özgülüğüdür; Girard, ilksel cinayetin gerçekliğini savunur ama ne babayla özdeşleşmeye ne de babanın mideye indirilmesine Freud kadar önem verir. Ritüel yamyamlık, ilksel ve kurucu kurbanın, farklılıkları ve toplumsal düzeni ortadan kaldırmaya yönelik şiddetin üzerine yönlendirildiği günah keçisi kurban ritüelinin avataralarından yalnızca biridir. Ama bu şiddet tam olarak nedir? Oluşul türdeki tüm analizler, sonunda, konu olarak ele aldıkları simgesel avataralarından indirgedikleri temel ve ilksel unsurun değişmemiş karakterinde takılıp kalırlar. Bu açıdan ve tüm diğer unsurların aynı kaldığını varsayarsak, Rene Girard'daki şiddet, belki de iyi ortaya konulmamış bir soruya, Deleuze ve Guattari'nin "pekiştirilmiş soy" ve "şifresi çözülmüş akımlar" kavramları kadar hayal kırıklığı yaratan bir yanıttır; toplum dişiliğin özünü yani sahip olduğu sayısız simgesel yapılarla içgüdüsel olarak kendini korumaya almış yerleşik her toplumu tehdit eden çözülmenin kökenini toplum öncesi bir ilkede aramak, saplantının işlevselliğini, amacın işlevselliği yerine koymaktır - bu, hem simgeselliğin bolluğu hem de toplumsal koşulların çokluğu kısaca aynı anda hem bireysel düzenin mantığı hem de toplumsal düzenin mantığı, sorunun büyüklüğü ve cevabın belirsizliği içinde kaybolmasaydı meşru olabilirdi. Yalnızca insanlığın kökeni ile yani bireysel ve toplumsal kendiliğin kökeniyle ilgilenmek, hem bireyi hem de toplumu yitirmektir, çünkü zaten bunlar, ancak, tam anlamıyla ideolojinin dili olan evrenselci dile indirgenemez olan çoklu biçimlerde birbirlerini bağlanır ve anlaşılırlar.

Ne toplumda olmayan insan ne de genel insan olan toplum insanı vardır; bireysel çokluğu toplumsal çeşitlilik halinde düzenlemeyen toplum yoktur: Bu düzenlemenin dili, ancak, bireysel mantığı toplumsal mantığa kuşkusuz doğal olan bir bağla bağlayıp, bu şekilde, aynı doğallıkla, her türden eşitsizliği yaratırsa etkili olabilir (varlığını sürdürebilir, konuşulabilir, benimsenebilir). Her bireyin ve her toplumun bir tarihi vardır; ideolojinin "hilelerinden" ve en zorlayıcı etkilerinden biri, zaten birey, toplumun

hakikatini (düzenini, şeylerin toplumsal düzenini), sürekli kendi hakikatiymiş gibi görürken, onu, kendi tarihini, içinde yaşadığı toplumun tarihine bağlıymış gibi görmeye de zorlamasıdır. Kurbanları tarafından yenilecek olan ve öyle olmasından mutlu olan Tupinamba yamyamı bu anlamda bir örnek teşkil eder - çünkü, iyice incelersek, Tupinambalarda ya da başka bir yerde, rasgele birinin rasgele bir biçimde kullanılmadığını muhtemelen görürüz. Ama yamyamlığa yönelik inançlar —yamyamlığın pratiğine karşılık gelen ya da hiçbir pratiğe karşılık gelmeyen tasarımlar-her ideolojinin hedeflediği, düzenlere dair herhangi başka bir düzenlemeden daha çok açımlayıcıdırlar. Bedenin paylaşılması ve parçaların dağıtılması, kişi, itibar ve güçle ilgili karmaşık ve incelikli bir tasarım olmaksızın düşünülmesi mümkün olmayan, gastronomik olduğu kadar metafizikte olan eylemlerdir; ve, bu noktada, onları tanıdığımızda, birbirleriyle ilişkilerinden (kişi kavramının toplumsal oluşumlarının açık açık ve üstü kapalı bir biçimde oluşturduğu basit ilişki) anladığımız kadarıyla, tasarım, pratikten daha önemlidir.

Hatta toplum düşüncesinin de temeli olan bu birinin diğeri ile ilişkisi, öncelikle, bütünüyle içerinin dışarısı ile ilişkisidir. Oldukça çok sayıda toplumun tasarımında, her bireysellik kendini, belirli bir sayıda kalıtımsal, doğuştan ya da, muhtemelen, kazanılmış unsurun toplamına göre tanımlar. Bireysellik kavramı ne kadar karmaşık hale gelirse, kimliğin de o kadar göreceli hale geldiği görülür: ben, doğuştan önce bile sabit, kendine özgü ve belirli bir formüle karşılık gelmez ama kimi zaman varoluş süresince, dışsal katkılarla zenginleşebilir ya da, tersine, başlangıçta sahip olduğu bazı unsurlan kaybedebilir. Yerel tasanmlarda bu unsur kaybı çoğu zaman, yamyam büyücü tarafından yenilme fantasması ya da vampirlik fantasmasıyla birleşir. Ama bu durumda, yamyam büyücü ya da vampir imgesi, toplumsal yaşamdan daha geniş bir temsille, hastalığın ceza olarak düşünülmesiyle ve daha genel olarak, mutsuzluk çeken kişide olandan başka bir neden içermeyen hiçbir mutsuzluk olmamasına, bir başkasının kötü niyetli ve etkili iradesine bağlı olmayan hiçbir hastalığın ya da hiçbir ölümün herhangi bir kişinin başına gelmesinin mümkün olmamasına, bir iradenin müdahalesinin kanıtı olmayan hiçbir olayın gerçekleşmemesine dayanan, olayın "yorumsal" açıdan düşünülmesiyle birleşir; iradeden kaynaklanmayan, bir hatadan, bir yasanın çiğnenmesinden ya da toplumsal bir ilişkiye özgü zorunlulukların yadsınmasından bazen de bir meydan

okumadan (ama ancak kendi konumunu bilmeyen toplumsal yasaya meyden okur) ileri gelir. Sonuç olarak, hiçbir şey keyfi ve rasgele değildir ve her neden, son kertede, toplumsaldır çünkü irade ve hata izlekleri zaten birbirlerini tamamlarlar; örneğin, saldırgan ve yıkıcı iradenin ortaya çıkmasına olanak sağlayan ya da buna zorlayan, kişiye karşı yapılan bir hatadır: Yaşlıya göstermesi gereken saygıyı göstermeyen genç adam, yaşlının görünüşü altında gizlenen büyücüye, genç adam normalde yaşlının etki alanı içinde olmasa da, başarılı bir biçimde saldırma olanağı sağlar; babasına saldıran oğul, babasında, hem bir öfke hareketinden daha çok baba/oğul ilişkisine bağh karşıt güçlerden kaynaklanan sersemletici bir tepki, hem de büyücülerin saldırısına yol açan bir soğukluk ya da bir kırgınlık yaratır. Her biri, verili bir olayın yorumlanmasına olanak sağlayan bir anahtar teşkil eden törel, hukuki ve metafizik şemalar bu şekilde aynı anda oluşur.

Öyleyse, yamyamlık tasarımı ve büyücülük tasarımı bizi her zaman toplumsal düzene gönderir; kimin nasıl yenildiği ya da kimin nasıl kimi yemekle suçlandığı çok önemli değildir: Söz konusu olan her zaman baskı ve düzendir. Belki, yamyamlığın kendine özgülüğü yine burada ortadan kalkar; yamyamlık tasarımının anlamı, ideoloji ve düzeninkiyle aynı olan daha geniş bir mantıkla bütünleşmesidir.

Ama bu tasarım, toplumsal mantıkta temel bir yer işgal eder. Hiçbir toplum ölüm üzerine fikir üretmekten kaçınamaz, çünkü makul ve etkili bir düzen kurup, bireysel yaşama yer ve anlam, toplumsal bireylere yerler ve anlamlar vermek zorundadır. Her bireyin bedenini ve psişizmini, diğerlerinin eylemeni ve etkisine açmak -bu düşünsel ve fantasmatik açıdan olurdu- (bu açıdan yamyamlık yalnızca, düşüncenin ve fantasmanın doruğudur), her psiko-biyolojik gerçekliğin, her bireysel varoluşun, her toplumsal yaşamın metaforunu aynı anda yaratmaktır, başlangıcın ve sonun, yaşamın ve ölümün belirsiz kavşak noktalarını toplumsal ifadelerle bayağılaştırmak, işaretlemek ve düzenlemektir. Tüm toplumlar bunu yapar ve bunu yaparken, bir hakikatin (fiziki, psişik) kavramlaşmasını ve bir zorunluluğun (toplumsal) gerçekleşmesini amaçlar; eğer, en uç durumda, bireyin hakikatinin, kalıtımın ve etkilerin hakikatine, toplumun hakikatinin de, bireyin ideolojik manipülasyonuna indirgenmesi doğru ise totaliterlik doğal olarak her toplumsal oluşumun ufkudur. Bu andan itibaren, hakikat ve

zorunluluk döngüsü, kazanan savaşçının -bir gün yenilmeyi bekleyerek- kendisine, her ikisi de aynı kıyafetleri giydiği için çok bilinçli bir biçimde çok benzeyen bir başkasını mideye indirdiği Tupinamba köyünün orta yerinde ve aynı zamanda, normal günü sınırlayan, yerini alan ve üstünü örten, rüyaların uzun gecesi boyunca her "yamyam" büyücünün, acımasız borcun vadesi sonunda kendini tümüyle sunmaya ve ölmeye (gerçekten) zorlanmadan önce meslektaşlarının her birine, onlardan aldığına karşılık olarak etinden ya da artık onlara ait olan etinden parça -fantasmatik biçimde- uzattığı yerde Afrika meyve ağacının etrafında yeniden kapanır.

Bireysel fantasma ve toplumsal neden karşılaşmasında, Yamyamlığın alt izlekleri, temasın, karşılaşmaların ve egemenliğin tarihini yeniden oluşturur. Fildişi Sahili'nde, hastalar ve suçlananlar, suçlarını, Bregbo topluluğundan Harriste takipçisi peygamber Atcho'ya itiraf ederler, ve belirli bir sayıda kurbanı "şeytan diye" yediklerini kabul ederler. Peygamber, onlara, yalnız hakikatin, her şeyi itiraf etmenin, yalanları, ama aynı zamanda, tıpkı ordali yönteminde olduğu gibi onları öldürmeye iten yabancı bedeni dışarı atmanın onları koruyabileceğini açıklar. Peygamber, yamyam büyücüleri, mağlup büyücüler haline getirir ama yenilgi kesindir. Kaybedilmiş güç izleği günümüzde bazı Afrika topluluklarında hâlâ varlığını sürdürür; Batının küçümseyici teknik egemenliğiyle karşılaştırıldığında şeflerin, "büyücülerin", "karşı-büyücülerin" kudretini oluşturan güçlerin ve yeteneklerin etkili olduğunu ileri sürmenin açık imkânsızlığı karşısında, kaybedilmiş güçler nostaljisi -bilgi aktaranlara göre bu kaybın sorumlusu eskilerin bencilliği ya da gençlerin ihmalidir- önüne geçilemez hale gelmiş olmaması arzulanan bir yenilginin geri döndürülemez karakterini yeniden doğrular.

Böylece, artık yalnızca, bugün etkisini kaybetmiş kendine özgü bir kudretin özel niteliklerinden biri olarak görülen yamyamlık ve vampirlik, anlamlı bir biçimde, kaybedilmiş bir geçmişin düşü olarak -galiplerin şimdisinin gerçekliğinin, üslubunu ve tutkularını bu düşten ödünç aldığı bir çağda- ortaya çıkarlar: Batılı büyük ticari şirketler tarafından organize edilen "kızıl altın" trafiği, "az gelişmiş ülkeleri" bir kez daha hammadde sağlayıcısı haline getirmez mi? Daha doğrusu, plazmaferez tekniği, vericileri, yaşamları boyunca hazır vericiler haline getirmez mi? Akyuvarları plazmadan ayırdıktan sonra, vericiye, ileride yeniden alınacak plazmayı

hızlı bir biçimde tekrar oluşturması için yeniden enjekte edilmesine dayanan bu teknik, boyutları bakımından (tüm sanayileşmiş ülkeler ölçeğinde) ve organize edilmesi bakımından (vericilere ücret ödeyen plazmaferez merkezleri belirli yerlere yerleştirilir) eski sömürge halklarının fantasmasının (sezgi açısından zengin) simgesi (gerçeklikler yüklü) olarak ortaya çıkmazlar mı? Binlerinin iktidarı her zaman diğerlerinin gücünden beslenir.

İki Din: Farklılıktan Sapkınlığa

Hıristiyan düşüncesi, tıpkı, her zaman dışardan aniden içeri giren ya da her zaman içeride varlığını sürdüren bir pagan meydan okumayı (başkalılığın ya da içselliğin, farklılığın ya da sapkınlığın doruğu) olduğu gibi yamyamlığın ve büyücülüğün imgesini de karşısında bulur. Tarih ve etnoloji, üniversite geleneğinin onlara sağladığı yerlerden farklı yerlerde, aynı anda hem insan psişizmine birçok boyut katan hem de bu boyutlara maddi ve bireylerarası bir varoluş atfeden düşünce sistemlerinin, Hıristiyanlığın karşısındaki evrimini inceledikleri zaman, bu karşılaşma ve bu çelişkiyi sergilerler.

Kara Afrika, bu açıdan da, aydınlatıcı örnekler sağlar. Sömürge döneminde, Afrika'da birçok "büyücülük karşıtı" hareketler olmuştur. Bu hareketler, farkli ölçeklerde, Hıristiyanlığın izini taşırlar ve bir yanda, yine XVI. ve XVII. yüzyılda Frioul adasındaki *Benandarıtilerin* ortaya koyduğu söylemle, diğer yanda ise davalarını sırf din adına sürdürenlerle bağlantılı olan bir çift söylem geliştirirler. Hıristiyanlık etkilerinin asgarisini ortaya koyan ve büyücülere karşı mücadelede geleneksel materyalleri ve araçları azami şekilde kullanan (yine de farklı bir bağlamda) figürün durumundan (bu, Hıristiyan dinini temsil edenlerin ve sömürge ya da ulusal politik otoritelerin namına amaçlanan bir durumdur), kişiliğinde birçok farklı özellik (rakipleri ile aynı güçlere sahip geleneksel karşı-büyücülük özelliği, karşı-büyücülerin şeytanlar için çalışan büyücülere karşı ölümüne bir mücadelede uzmanlaşmış, Tanrı'nın ya da peygamberinin ajanları olmalarını hoş gören, Hıristiyanlık esinli üfürükçü özelliği, son olarak, bütünlük şemasının varoluşunu ya da daha doğrusu anlamını tartışmaya açarak, her hastayı, hastalığının nedenini yalnızca kendinde bulmaya davet eden, Ortodoksluğa daha yakın "peygamberin" özelliği) barındıran ve

bunların, kendi pratiğinde, bir arada varlığını sürdürmesini sağlayan Fildişi Sahili'nden Athco (Auge, 1975a, 1975b) tipindeki "peygamber" figürünün durumuna (bu, ekümencilikle renklendirilmiş bir ilgi gereği Hıristiyanlık âleminin resmi temsilcileri açısından ve belirsiz bir çıkardan dolayı politik otoriteler açısından amaçlanan bir durumdur) kadar, birçok farklı durum söz konusu olabilir.

Bitirmeden önce bu noktada birkaç örnek verelim. Hıristiyanlık etkisinin belli belirsiz olduğu hareketler arasında, Ingiliz antropologların Güney Afrika'da incelemiş oldukları hareketler bulunur. Audrey Richards (1935), *Bamucapi* hareketini (bu hareket, Nyassaland -bugünkü Malawi-, Kuzey Rodezya -bugünkü Zambiya-, Güney Rodezya -bugünkü Zimbabwe- ve Kongo'yu etkiler) incelemiş, Max Marwick (1950) Nyssaland'ın güneyinde Bwanali tarafından başlatılmış hareketle, R.-G. Willis (1968) ise Tanzanya'nın güneyindeki *Kamcape* hareketiyle ilgilenmiştir. Bunlar, belirli bir bölgeyle sınırlı kalmayan ve ortadan kalkmadan önce önemli bir coğrafi ve kültürel alana hızlı bir biçimde yayılmış belli bir yoğunluğa sahip hareketlerdir. Ayrıca, bu ortadan kalkma her zaman görecelidir ve

Audrey Richards tarafından 1935 yılında incelenen *mcapi* hareketleri ile Willis tarafında 1968 yılında incelenen *Kamcape* hareketi arasında bu açıdan bir devamlılık söz konusudur. Bu hareketlerin ya da zaman içinde değişmez bir istençle ard arda dizilen bu hortlamaların ortak amacı büyücüleri avlamaktır. Bir süreliğine bu hareketlerden birine geri dönelim: B*amucapiler,* genelde, kişiliğinde mitik nitelikteymiş gibi görünen özellikler taşıyan Nyssaland'dan Kamwende diye biri adına hareket ettiklerini ileri süren Avrupalılar gibi giyinmiş genç insanlardı. Köylerdeki insanları toplayıp, aynalar yardımıyla, kötü büyülere sahip büyücüleri arıyorlardı. Buldukları suçlulara, eğer yeni bir kötülük yapmaya kalkışırlarsa onları o anda öldüreceği kabul edilen korkunç bir ilaç içiriyorlardı. Bu farklı ordali biçimi, koşullu ordali, Hıristiyanlara bunu yapmayı yasaklamış olan misyonerlerin eleştirilerine ve itirazlarına yol açmıştır. Bu itirazın tuhaf bir etkisi olmuştur: Hıristiyanlığı öğreten bireylerinde büyücü olduğu (yoksa onlardan korkmak mı gerekir?) iddialarına itibar kazandırmıştır. Bununla birlikte, *Bamucapilerin* tekniği Hıristiyanlıktan birçok açıdan esinlenmemiş değildi: misyonerler gibi, yerel panteondan, yüce tanrıyı betimlemek için "Lesa" ismini ödünç alıyorlardı,

kendilerine Katolik mis-yonlarmki olmayan ama yine de onu düşündürtmemesi mümkün olmayan “Marya’nın” yardım ettiğini ileri sürüyorlardı. Esin kaynakları Kamwende ölmüştü ama onun hortlaması bekleniyordu. Son olarak, *Bamucapiler,* Katolik misyonerler gibi, kullanılmasına izin verilen bitkisel ilaçlar *(muti)* ile kullanılması yasak olan, sincap kemiği ya da kartal pençesi gibi aktif olduğu varsayılan bir madde (principe) içeren *(ci/ımba)* sihirli ilaçları birbirinden ayırıyorlardı. Bu şekilde ortaya büyücülük (daha doğrusu *sorcery)* konusunda üçlü bir şüphe ve güvensizlik ilişkisi çıkar: *Bamuapi*’nin, ifşa ettikleri kişilere, misyonerlerin *Bamucapilere* ve *Bamucapilerin* belirli bir sayıdaki Hıristiyan görevliye yönelik şüpheleri ve güvensizlikleri.

Ödünç alınan ve uygun olmadığı sosyo-coğrafi *çerçeveler ve* tarihsel bağlamlara uygulanmaktan zaten allak bullak olmuş gibi görünen bir mantık karşısındaki anlayışsızlık, ideolojik ve toplumsal düzensizliğe Hıristiyan esinli bir perspektif dayatma eğilimi, her şeyden önce farklı tarihsel aktörler (her biri diğerinin büyücüsü haline gelmeyi amaçlar) arasındaki derin bir yanlış anlamanın kanıtı olan tüm durumları değerlendirmek ve çağrıştırmak için büyücülük diline başvurma: Bunlar, doruk noktasına varmış biçimiyle büyücülüğün, pagan mantıkla Hıristiyan Batı’nın karşı karşıya kalmasının bir ölçüde sonucu gibi göründüğü bir temas durumunun düşünsel özellikleridir. Güneydoğu Afrika’da gözlemlenebilen olgular, bu açıdan, Avrupa’dakilerle daha doğrudan doğruya kar§ılaştmlabilecek tecrübelerdir. Kötü etkinliklerini “iki yönlü” işleten *“ıvitch”* tasarımı, kolayca “şeytansı” kategorisine indirgenir, öyle ki, hepsi, Hıristiyan Kiliseleri ile az çok yoğun bir temas kurmuş olan yerel peygamberlerin söyleminde, öncelikle, kişinin, içinde yaşadığı bedenden bağımsız olarak hareket etme ve etken olma konusunda bazı psişik ve yaşamsal bileşenler içerdiği varsayılan kapasitesine gönderme yapan, “iki yönlü” ve “şeytansı” tabirleri, birçok durumda eşanlamlı hale gelir ve ahlaki anlamda birbirlerinden aynlmazlar: Saldırgan büyücü, aynı güçle donatılmış, bu gücü iyiliğin ve Tanrı’nm hizmetine sunan büyücünün “ikinci yönü” olarak “şeytansı” işler yapar. Athco’ya yapılan itiraflarda, “Tanrı’nın savaşçılarının, yani Athco’nun askerlerinin, “şeytanların” saldırılarına karşı koyduğu manikeist bir dünya belirir. Ama bu itiraflarda, Athco kendini, karşı-büyücülerin, onların yıkıcı gücünün sorumluluğunu alıp Tanrı’nın hizmetine sunduğunu ilan edenlerin en güçlüsü olarak ortaya

koymadığı zaman, onun açısından bile şüpheli olan, kimi zaman çelişkili bir durum da ortaya çıkar. Fildişi Sahili lagünlerindeki halklarda ya da Ashantilerde, adları, yalnızca bir saldırıya ve bir savunmaya sözlü bir teşhis koymak için anılan, karşıt ama temelde benzeş olan “güçler”, Hıristiyanlık yandaşlarında, iki yönlü bir girişimin, iki yönlü ve çelişik bir eğiliminin nesnesidirler: Birincisi, pagan mantığı ve pratiği, bunların tüm gereklerini yerine getirip ama yine de bunlara başka bir dil dayatarak yıkmak (Athco’nun esin kaynağı Harris’in, Saksonlarm kutsal ağacını kesen Aziz Boniface gibi, yaktığı putlara ve ihbar ettiği büyücülere, onlarla, varoluşlarını yadsımayı değil güçlerini göreli hale getirmeyi amaçlayan bir güç denemesine girişmek için meydan okuduğuna şahit olmuştuk), İkincisi, büyücüleri ve karşı-büyücüleri, tam olarak, özü bile yadsınan, bir insan, toplum ve din anlayışını andırdıkları için reddetmek. Albert Athco gibi bir kişiliğin iki yanlılığı ve zenginliği sırayla her iki girişimle de özdeşleşmesidir.

Bu örnekler, Avrupalı gözlemcilerin, büyücülük, “onların” büyücülüğü ile ilgili olarak sahip olduğu farklı vizyonları anlamaya yardım edebilir. Karşılıklı konumlarını genel çizgileriyle özetlemek için, bu vizyonları Hıristiyanlığın baskın figürüne (büyücülükle karşılaştığı zaman), Şeytana göre konumlandırmak gerekir. Şeytan öncesi, esnası ve sonrası: Bunlar, etnologların ve tarihçilerin üç referansı noktasıdır. Julio Caro Baroja, pagan dinlerin ve özellikle Yunan ve Roma’nm mirasının izini tanır; analizleri, birkaç detay dışında, çok rahat bir biçimde bazı Afrika durumlarını çağrıştırır: “Hıristiyanlığın zaferi, mantıksal olarak, daha önce Avrupa’da da var olan inançların yeniden yorumlanmasına yol açmıştır... pagan dinlerin doğası, bu dinleri kötülüğün katıksız temsilleri haline daha iyi getirmek için değiştirilmiştir” (s. 69). Ama Caro Baroja’nın söylediklerinden yola çıkarsak, bu durumda, altı çizilen olgu, asimilasyonun doğrudan doğruya eski tanrılardan, yeni sistemin şeytanlarına ve şeytanına doğru gerçekleştiğidir: “Böylece, hiçbir basamak ya da ara durum kaygısı olmaksızın, çok özentisiz bir biçimde eski tanrılar, demonlara ya da, daha fazla basitleştirerek ve kavramları dönüştürerek şeytanın ta kendisine asimile edilmiştir. Antik Roma ve Antik Yunan’da evsel ve halka açık kültlerde dindarca, ahlaki, saygıdeğer bir şeyler olabileceği hiç hesaba katılmamıştır” (s. 60). Caro Baroja, ayrıca, Avrupa’daki farklı büyücülük geleneklerinin, Roma imparatorluğunda, Hıristiyanlığın tarihi ile birleşen

geleneklerden başlayarak, listesini yapmaya çalışır, ve bunu yaparken aslında oldukça dikkat çekici olan bir paradoksu belirtmekten geri durmaz: Bu geleneklerle ilişkili metamorfozlar ve diğer olgular konusunda Kilise Babaları, Ortaçağ'ın tüm ilk bölümü boyunca, rüya tezine dayanarak kesin bir yadsıma tutumu takınmışsa da, modern Kilise, gece uçuşlarına, metamorfozlara ve fantastik atlılara inanmıştır. Germen ve Slav halklarında, daha kapalı bir biçimde bir toplumsal yaşamın bütünlüğü anlayışına bağlı olan başka gelenekler sergilenir. Germenlerde, "büyü pratiği bir mantıksal düzene ve bir toplumsal düzene bağlıdır (günümüzde incelenen bazı topluluklarda olduğu gibi) ve kötü büyü, gerilim dönemlerinde ortaya çıkar" (s. 66).

Şu halde, bu türden olgulara ve inanışlara yönelik en azından kavramları, sözcükleri ve yorumları olan Katolik Kilisesinin, bunları her şeyden önce bir sapkınlık olarak görmüş olması şaşırtıcı değildir. Paganizm, Avrupa'da, M. A. Murray'ın hipotezlerinin ileri sürmeyi amaçladığından kuşkusuz daha farklıydı, ayrıca M. A. Murray'm, karakteristikleri ve etkenleri büyücülükle suçlananların itiraflarıyla, sanki bu itiraflar yalnızca bir gerçekliğin sadık bir yer değiştirimiymiş gibi, kelimesi kelimesine özdeşleşen homojen bir pagan dinini (Batı Avrupa'da varlığını sürdüren Diane kültü) yeniden inşa etmesini destekleyen hiçbir şey yoktur. Ama paganizmin, Hıristiyanlıktan önce, Avrupa'da yayıldığı ve ilkelerinin göreli olarak homojen olduğu kuşkusuzdur; Afrika'da hâlâ öyledir: Dinlerinin son derece çeşitli olmasının, örneğin yeryüzü ile ilişkide, atalarla ilişkide, birey psişizmi ile ilişkide —bu ilişkiler her durumda kesin olarak benzeş olmasa da- kendini gösteren bütünlük bakımından bir tutarlılığa sahip olduğu yadsınamaz. Caro Baroja, tüm Avrupa'daki büyücülük temsillerinin birbirine çok benzer olmasının üç nedeni olduğunu düşünür: bir yanda

Germenlerin göçleri ("Avrupa'nın en kuzeyinden Akdeniz kıyılarına kadar, Doğu Avrupa'nın steplerinden Atlantik adalarına kadar, Vizigotları, Ost-rogotları ve Lombardları içinde barındıran Germen dünyasında insanları büyük göçleri esnasında dehşete düşüren büyü inancı egemendi", s. 69) diğer yanda Yunan-Roma geleneği, son olarak da sınırsız bir Ortaçağ dünyasında Kilisenin kendisinin etkisi. Ortaçağ'ın bu "ulusöncesi" karakteri, tıpkı romanın ve ilkel gotik sanatın yayılması gibi Kiliseye bağlı düşüncelerin yayılmasını da açıklar. Latince kilise edebiyatı, oluşmakta

olan yerel dillere çeviriler yapmıştır: “Sanatçı, Ortaçağ müzisyeni (jongleur) gibi, din bilimcilerin kavramlarının yayılmasına yardım eder. Bu durumda, bu kadar sık mücadele edilen büyücülerin toplantılarına ve geçe uçuşlarına yönelik bu inanışların, o dönemde, büyücüleri büyük ölçüde değiştiren ve onlara eskiden sahip olmadıkları bütünlüğe kavuşturan yeni bir yorumun nesnesi olup olmadıkları sorgulanabilir” (s. 86).

Kilise makinesi, o dönemde, kimi zaman gerçek bir “kullanma kılavuzu” (M*anuel des inquisiteurs* [Engizisyoncuların kullanma kılavuzu]) gibi işleyen ve bütünleştirici etkileri tartışılmaz olan bir anlambilim aygıtının baskı gücüne sahiptir. Şeytan ve iyi Tanrı retoriğinin, pagan mantığa el atması için her şey hazırdır. Fildişi Sahili’nden Peygamber Athco’nun kendi köyünde sürdürdüğü gibi küçük basit bir girişim düzeyinde bile, bu bütünleştirme gücü dikkat çekicidir: özellikle büyücülük ediminin, ne aynı kökene sahip olduğu ne de aynı amaca yönelik olduğu (babasoylu veya anasoylu bir çevrede müdahil olmasına göre değiştiği) birbirine yakın ama ayrı kültürlerin, benzerlikler taşıyan ama farklı toplumların uyruklarına, simgesel kurum aynı tematiği ve aynı dili dayatır. Alladian, Ebrie, Avikam, Dida, Baule, birbirlerini çalılıkta şeytanlar gibi aşk yapmak, muz çalmak ve arkadaşlarını öldürmekle, günah çıkarmaksızın kudas ayini yapmakla ve her zaman çift yönlü ve şeytansı biçimlerde, ebeveynlerini, şeytanı işin içine katıp büyücülük yapan kendi meslektaşlarının açgözlülüğüne terk etmekle yarışırcasına suçlarlar.

Ortaçağ Kilisesi, bu türden hareketlere, tıpkı Müslümanlara ve dönmüş Yahudilere olduğu gibi sapkınlık nitelemesini uygun görür. XIV. yüzyılda, Eymerich’in *Directorium inquisitorum’u,* “tam anlamıyla sapkın davranışlarda bulunanları” sapkınlar olarak görerek sapkınlık kategorisini tanımlar. Bu davranışlar arasında “demonlara” tapmak da yer alır. Böylece falcılar ve kâhinler, “eğer geleceği öngörmek ya da kalplerin sırrını açımlamak için, şeytana bir tapma kültü ve yüceltme kültü sunarlarsa sapkınlaştırıcı olarak...” görülürler. Teolojik söylemde, tapma kültü, tanrıya yönelik olan kült, ve yüceltme kültü de azizlere yönelik olan külttür. Örneğin çocukları yeniden vaftiz etmek sapkın bir pratiktir. *Marıııel des inquisiteurs,* şeytana yakarmanın üç türünü betimler: şeytana tapanlardan bazıları, şeytanı ya da daha çok şeytanları (Lusifer ve diğer şeytanlar), onlara gerçek bir tapma kültü yönelterek yardıma çağırırlar (“.. .şeytanlara

kurbanlar sunar, onların önünde eğilir, onlara iğrenç dualar eder, kendilerini şeytanlara sunar, onlara boyun eğmeye ant içer, yakarırken adını andıkları şu ya da bu şeytan üzerine yemin ederek onlara bağlı kalmak için şu ya da bu şeyi yapmaya söz verir, onları öven şarkılar söyler, önlerinde diz çöker, yerlere kapanır, onların onurunu kirletmeyeceğine ant içer, kültünü onlara sunmak için ya oruç tutar, ya kendini kamçılar ya da siyah ve beyaz renkte giyinir, ya işaretler yaparak ya harfler yazarak ya da isimlerini telaffuz ederek onların olası yardımlarını sağlama alır, büyük şamdanlar yakar onları ellerinde sallar, onların onuruna amber, sarısabır ve bu türden başka aromalar yakarlar: onlara kuşlar ve başka hayvanlar kurban edip, kanlarını onlara sunarlar; her türden kurbanı ateşe atar üstlerine tuz serperek onlara sunarlar...”) [s. 69]. Diğerleri, tıpkı Muhammed’in aracılığı ile Tanrıya yakaran Müslümanlannki gibi “iğrenç dualarda” şeytanların adlarını ermişlerinkiyle birbirine karıştırarak bir yücelteme kültünü yerine getirmekle yetinirler. Son olarak başkaları, toprağa, “ortasına bir çocuk yerleştirdikleri” bir sandık çizerek ve şeytandan, “yakarılanın sahip olduğu yeteneklerin ötesine geçen bir şey (geleceği bilmek, ölüleri canlandırmak, yaşamı uzatmak, birini günah işlemeye zorlamak vb. [s. 70])” istemek niyetindeymiş gibi göründüklerinden son derece şüpheli olan belirli bir sayıda ritüel pratik gerçekleştirerek tuhaf bir biçimde Şeytana yakarırlar.

Sapkınlık, her durumda, bir saflık ve kendini beğenmişlik karışımının sonucudur: Şeytani güçleri kendi çıkarına ve kötüye kullanılabileceğine inanmak saflığı, bu güçlerin, kötülük düzlemi de dahil Tanrının gerektirdiği hiyerarşilere eşit olabileceğini varsaymak saflığı. Şeytanlara dua etmek, onlara tapmaktır - sapkınlığın doruk noktası. Kendini beğenmişliği saflıkla birleştiren, şeytanlara insani arzuya boyun eğmelerini buyurmaktır. Böylece, içine mayasız ekmek gibi kutsal maddelerin kutsal olmayan bir biçimde konulduğu ya da şeytana dualar eşliğinde hazırlanan aşk iksirleri sapkınlığın ürünleridir. Aziz Augustin ve başkaları, “haklı olarak, şeytanların şişelerin içine kapatılmamasını” (s. 71) istiyorlardı, çünkü onların kurnazlığından ya da tanrısal iradeden başka hiçbir şey onları oraya girmeye zorlayamazdı. Eymerich kardeş ekler: “Eğer, şeytanların, açık bir biçimde kimi işaretlerin ya da sözlerin etkisiyle bu türden toplanma yerlerine girdikleri görüldüyse, bu, ya Tanrı, ya iyilik melekleri, ya da daha güçlü şeytanlar onları bunu yapmaya zorladığı içindir. Şeytanlar, oraya, bunu yapmaya zorlanıyormuş gibi davranarak kendiliklerinden girseler bile,

bunun amacı, onların üzerinde bir güce sahip olduğuna inananları aldatmaktır” (s. 72). Her “büyüsel” edimi, şeytansı bir yakarı ve her pagan pratiği, Tanrı karşısında kibirli ve tahrik edici bir davranış haline getirecek bağdaştırmalar peşinen kurulur. Şeytan saplantısının, XIV. yüzyıldan ve M*anuel des inquisiteurs’den* çok daha eskilere uzandığını belirtmek gerekir. Norman Cohen (1957), bize, Deccal ile ilgili X. yüzyıldaki, tüm Ortaçağ boyunca egemen olmuş, Hıristiyan doktrininin, gebeliği sırasında Şeytanın içine girdiği bir fahişenin oğlu olan, Dan kabilesinden bir Yahudi tarafından oluşturulduğu savını hatırlatır; bu Yahudinin eğitiminin, “Filistin’de, ona kötü sihri gösteren ve her türlü kötülüğü öğreten büyücülerin ve sihirbazların sultası altında” (s. 69) yapıldığını belirtiyordu. Ortaçağ’da Yahudilere yönelik kin, Deccal ve Şeytan, Yahudiler ve şeytanlar, büyücülük ve şeytanlık arasındaki, sürekli tekrarlanan özdeşleştirmeden beslenmiştir: “Halk, Yahudilerin, sinagoglarında, kedi ya da kurbağa biçimindeki Şeytan’a taptıklarına ve kara büyü yaparak onun yardımını dilediklerine inanıyordu” (s. 70). Ama Şeytan ve Deccal izleğinin, Ortaçağ’ın ikinci yarısının Mesihçi hareketlerine, Deccal’ın bizzat kendisi olarak görülen Papaya ve onun, Satanlık konusunda müttefiki ve suç ortağı gibi görülen Roma Kilisesi’ne yönelik korkuyu ve kini esinleyecek kadar verimli olduğu da bilinir: “Esasında, tüm binyılcı hareketler, kendi durumlarında bile, papazlar sınıfını, şeytansı meslektaş grubu olarak görmekte zorlanıyorlardı” (s. 73).

Tüm bunların sonucu olarak, paganizme özgü kudret ve güç temsillerinin, hastalık ve kötülükle ilgili yorumların, fantasmaların ve akılcılığın, onu kendi karanlık bölgesi olarak kabul eden ve onda Şeytanın varoluşunun kanıtlanmasıyla, Tanrının tüm etkisini keşfettiğine inanan bir dinin ideolojik perspektifi tarafından, şiddetle ve çelişkilerle dolu bir tarihin de yardımıyla ele geçirilmesi şaşırtıcı değildir. R. Mandrou’nun (1968),

XVIII. yüzyıl bağlamında çok iyi gösterdiği gibi, yargı makinesi, suçlananlara, basit bir söylemden daha çok, bizzat suçlu oldukları düşüncesini ve bir kesinlik olarak dayatır. Ama suçluların, kurbanı oldukları inançlar sistemini benimseme derecesinden bağımsız olarak, burada benimsenen bakış açısından bu işte önemli olan, Avrupa’da büyücülük terimi ile tanımlanan olgunun farklı aktörler tarafından eşit olmayan biçimde özümsenen karmaşık karakteridir. Böylece, C. Ginzburg, Frioul

adasının *Benandantiler'*inde, Alsace'dan Hesse'e, Bavyera'ya ve Isviçreye yayılan ve Litvanya'da da olduğu kanıtlanan, Perchta, Holda, Diane gibi dişil tanrıların başkanlık ettiği gece toplantıları mitine benzeyen, daha geniş bir gelenekler bütünlüğü ile bağlantılı bir doğurganlık ritüelinin 1570'li yıllarda varolduğunu gösterir. Kitabı, *Benandantilerle* ilgili konuların Engizisyon üzerinde yarattığı tahrikin etkisini hayranlık verici bir biçimde açıklar ve yüzyıllık bir sürede "*.. .benandamilerın",* nasıl "büyücüler haline geldiğini ve doğurganlığı sağlamaya yönelik gece toplantılarının" nasıl "Şeytani Sabbat'a dönüştüğünü..anlamamamızı sağlar. Ginzburg, Frioul bağlamında, "büyücülüğün yayılmasının, eski bir tarım ritüelinin biçim değiştirmesinin sonucu olduğuna" (s. 11) kesin olarak inandığını ekler.

Bize göre bu tez açık bir biçimde Katolikliğin tipik bir tezidir: bu, onu mahkûm ettiği bir sapkınlıktan kurtaran bir mantığın dili, tematiği ve kurumsal yöntemleri ile gerçekleştirdiği bir indirgemedir. Ama özellikle Afrika deneyiminin ışığı altında birkaç tamamlayıcı açıklama yapılabilir: "büyücülük" düşüncesi (Anglosakson etnolojisinin tanımladığı biçimiyle hemen hemen *ıvitchcraft* anlamında) paganizm mantığının ayrılmaz bir parçasıdır ve sadece eski doğurganlık ritüellerine yöneltilen bir dikkatin, Hıristiyan esinli şeytansı büyücülüğün en dikkat çekici özelliklerinin, bu büyücülüğü kuşatan pagan inançlara zorunlu olarak yabancı olduğuna inanmayı sağlaması gerekmez. Gece uçuşları izleği, "iki yönlü" davranma izleği ve "büyücüler" ve "karşı-büyücüler" arasındaki çatışma izleği, Avrupa pagan dinlerinde tam olarak bilinen izleklerdir; ve tarım ürünlerini yok eden büyücüler izleğine büyük ölçüde Afrika'da rastlanır. Öyleyse, açık bir biçimde çok iyi bildiğimiz sonucu, başlangıç durumunun karmaşıklığını gözden kaçırmamıza yol açma olasılığı olan bir dönüşümün incelenmesine ayrıcalık tanıyarak, büyücülüğü pagan temsillerin bütünlüğü içine yerleştirmeye ve antropolojik açıdan temel olan bu soruyu atlamamaya çalışmak iyi olur. Hıristiyan organizasyondan önceki paganizmler hakkında tarihçiler, bize zorunlu olarak çok az şey söylerler (sadece Portekizli misyonerlerin tanıklığına zorunlu olarak güvenseydik Afrika dinlerini tanıyabilir miydik.[7]); ve, bu tür durumlarda sıklıkla olduğu *gibi,* yayılma hipotezleri, bilmemeye geçici bir çare olur (etnolojik deneyimin bize gösterdiği gibi, büyücüler ve şamanlar birbirlerine karışmaksızın varlıklarını sürdürdükleri ve bazen de bir arada sürdürdükleri sırada, kimi zaman bu iki figür arasında ilişkiler olup olmadığı sorulur mu?). Guinzburg,

Benandantileri, "hasatlann koruyucuları, ekinlerin şarapların savunucuları, ve kötü büyü yapan kadın büyücülerin düşmanları olarak tanımladığında, Ashantiler ya da Fildişi Sahili lagünlerindeki halklardaki karşı-büyücülere Sibiryalı Şaman[5] figüründen daha yakın bir figür betimler.

Karşı deneyim bu açıdan anlamlıdır: yakılan ateşlerin dumanı dağılıp, sabat'ın parıltıları bir kez kaybolduktan sonra, köylerimizde, endişeli vicdanların derinliğinde, geriye, hem bir hastalık ve kötülük korkusuyla hem de belirli bir kudret ve güç düşüncesiyle beslenen, komşuya yönelen ve en yakın olanlara yarım ağızla söylenen şüphe değilse ne kalacak-tır? Şeytanın, büyücülüğe bir süreliğine el koyması mümkün olmuş ve yüzyıl, şeytanı az ya da çok yormuştur. Ama kalıntı değersiz değildir, köylü toplulukların, günlük yaşamla ve uğursuzlukla ilişkilerini simgesel olarak düzenleme konusundaki temel yatkınlıkları bunun belki de en iyi örneğidir. Jeanne Favret-Saada'nın (1977), Bocage'daki büyücülüğü ele aldığı kitabı, bize gösterdiği Hıristiyanlık etkisinden kurtulmuş güç ilişkileri kuramının birçok açıdan Afrika kuramlarını çağrıştırması açısından daha özel bir biçimde dikkat çekicidir. Onun belirttiği gibi Afrika'da bağlam son derece farklıdır; büyüye maruz kaldığını söyleyen bir Zande, açık bir biçimde toplumsal bir varlık gibi davranır, oysa büyüye maruz kaldığını söyleyen bir Bocage köylüsü, aslında kendi teşhisini koyarak, çok büyük bir ölçüde, "uğursuzluk konusundaki resmi kuram ile bağını kopardığı ya da *bu* hikâyeyi açıklamak için, *bu* söylemi (pozitif ya da dinsel) kullanma olanağından yoksun olduğu" (s. 27) gizliliğe mahkum olur. Bu farklılık dışında, Afrika toplumlarında ve Bocage'da biçimlendirilen ve hayata geçirilen güç kuramları, daha önce söylenildiği gibi (Auge, 1979) tümüyle benzerdir. Öncelikle, Afrika'da olduğu gibi Bocage'da da, bu kuramlar, kötü niyetli bir yabancı iradenin eylemine bağlı uğursuz olayı yorumlamayı ve mümkünse ortadan kaldırmayı amaçlarlar. İkincisi, güç kavramını üstü kapalı ya da olumsuz bir biçimde tanımlayan karşıt anlamhlıklar, iki kültürel evrende de benzeştir; ruh gücü=büyü gücü denklemi, gücün psikolojik özelliklerini de hesaba katar; ruh gücü, tabii ki asla itiraf etmeyen, ama her durumda sözünü sakınmasını bilen, aceleyle yapılmış her ihbardan, her sözlü şiddetten kaçınarak suçlamadan kurtulmasını bilen, paniğe ve öfkeye kapılmayan güçtür. Zira, güç kavramı son derece değişkendir: Kendini savunduğuna inanan bir kişi, kendini aniden saldırmış olmakla suçlanmış olarak bulur; büyücüde olduğu varsayılan nitelikler,

kurbanı olmamak için sahip olması gereken güçlerdir; Fildişi Sahili'nde olduğu gibi Bocage'da da, bize söylendiği kadarıyla, ancak ve ancak büyü bozucularla görüşülür; genel olarak da büyülenen bir kişinin şikayetini, bu kişinin kendisinin nesnesi olduğu bir suçlama takip eder. Avrupa'da olduğu gibi Afrika'da da insan güce sahipse gücü tarafından ele geçirilir ve bu çelişik konu-mun üzerine, gücün aktarılması ya da kalıtım yoluyla geçmesine dair az çok belirgin kuramlar (ki bunlar, kendine özgü tarihsel ve toplumsal bağlamlarda, üstelik etkililiğinin bir ifadesi ve bir koşulu olarak ortaya çıkabildikleri kurumsal ve politik örgütlenme ile kuşkusuz ilişkisiz değillerdir) eklenebilir.

Kısaca, büyücülük kategorisinin, yeniden olası ya da muhtemel yayılmalar oluşturmaya olanak sağlamakla sınırlı kalmayan yararlı karşılaştırmalara fırsat verebilmesi için, aynı anda hem ötesine geçilmeli hem de indirgenmelidir. Bazı insanların, doğuştan, kalıtım yoluyla ya da sonradan edindiği özellikler ya da teknikler sayesinde başkaları üzerinde işlettiği varsayılan güç olarak yorumlanan büyücülük, daha geniş bir ideolojik bütünlükle, kuşkusuz bir toplumsal sistemden diğerine önemli farklılıklar gösterebilen az çok belirgin bir kudret ve güç kuramı ile bütünleşir. Ama olayın ve özel olarak uğursuz olayın ve özellikle de hastalığın ve ölümün aydınlatılmasıyla ilgilidir. Tarihçi, şu ya da bu doğurganlık ritinin Hıristiyan gelenek tarafından şeytansı büyücülük olarak yeniden nasıl yorumlandığını gösterdiği zaman, tutumunun kesinliğini ve sağlamlığını tartışmaksızın, karşılaştırmanın tüm unsurlarına sahip olmadığını, pagan büyücülük üzerine, geniş bağlamında (güç kuramı) olduğu gibi dar bağlamında da (uğursuzluğun ve hastalığın yorumlanması) bir şey bilmediğini düşünmek gerekir. Daha doğrusu, bir dönüşümün ve bir stratejinin kipliklerini az çok kavradığı için tarihçi kalır (ve büyücülük kültürlerinin güncel olarak altüst olduğu bağlamlarda antropolog şimdiki zamanın tarihçisi olmalıdır) ama, bir antropoloji temeline, karşılaştırmayı mümkün ve anlamlı kılacak yegane şey olan bir ideolojiyi bütünsel olarak anlayabilecek temele sahip değildir. Zaten her tarihsel antropolojinin sıkıntısı da buradadır. Tersi anlamda, büyücülüğün ne bir sapkınlık ne de bir gizli kalıt olduğu toplumlar örneği, tarihçinin, Frioul durumundaki bir tür militan karşı-büyücülük durumunda olduğu gibi, büyücülük patlamalarının yaşandığı tarihsel dönemleri anlamasını kolaylaştırabilir. Bu açıdan, Jeanna Favret-Saada'nın Bocage'daki pratiği gibi, günümüz Avrupa köylerindeki nazar anlayışlarını

ele alan etnoloji, önemli bir fayda sağlar çünkü sürekliliğini ortaya koyduğu bir paganizmin köklerine bir geri dönüş teşkil eder.

*

Büyücü imgesi, çeşitliliği içinde, karmakarışık olur. Yarım yamalak bir imge, bir anlatı, başkalarının bir görüşü, bir söylenti ya da anı olarak, ancak sözle oluşur, dönüşür ve yayılır; ancak sessizlikte anımsanır: gecenin karanlığında hissedilen bir kuşun varlığı, yakındaki birinin ya da yoldan geçen bir yabancının sırtta hissedilen bakışı, nefesi kesen bir uğursuzluğun aniliği, şefin öfkesi ya da bir savaşçının yağdırdığı küfürler, tüm bunlar, eğer şeylerin günlük düzenini altüst eden hiçbir şey olmamışsa zamanın gitgide sileceği, korkuyla birlikte bir şüphe, bir şüphe gölgesi uyandırır. Ve sonra, zaman geçtikçe, delicesine çığlıklar içinde, bu saplantı biçimi kazanır: Büyücü yenilmiş, mahvolmuş bir biçimde oradadır - o, şüphelenilen kişidir ya da çok yakından tanınmayan, ama bilinen ya da sadece yüzü ve dış görünüşü bilinen başka biridir; büyücü iki taraflı bir ajandır ama itiraf ettiği andan itibaren, karanlık yanı artık bir kibir ve ölçüsüzlük işaretinden başka bir şey değildir. Cesedi, onun, ordali ile nasıl serseme dönmüş olduğunu, gülünç bir zayıflıkla nasıl hemen itiraf etiğini anlatır. Ya da iyi niyeti şaşırtır: Korkulan kişi o idiyse, kendisi de korkudan çılgına dönmüş yargıç suçlamalarını kime yapacak hatta kim bu suçlamalara karşı çıkacak? Onun olduğuna inanılmayan sözcüklerin tuzağına kim düşecek, kim söylememesi gerekeni söyleyecek, mahkûmiyetten kurtulmayı isteye isteye kendi mahkûmiyetini kim ilan edecek ve Tanrıya, adalete, hemcinslerine (rejime ya da partiye) sevgisini kim haykıracak?

Büyücü, ancak yenildiğinde bir biçim kazanır. Kutsal krallıkların kralına benzer, ancak gücünü inandırıcı kılabildiği sürece iktidarını işletir. Bununla birlikte, kral ve büyücü farklı parkurlarda yer alırlar: kralı, hem birey hem de kral olarak, yaşlılık, hastalık, zayıflık düşkün hale getirir; doğal ölümle ölmeyeceği için öldürülür, boğulur; bedeni zayıfladığı andan itibaren artık kral olmayı bırakır. İlk zayıflık işaretinin büyücünün başına dert ettiği suçlama, tam tersine, adeta, onun kutsanması, “tahta çıkmasıdır”. Ve bazıları, şüphesiz, büyücü olarak kabul edilmenin şaşkınlığına

direnemedikleri, kendilerininkigibiyakınlanndakilerin kafasını kurcalayıp duran saygın ve korkutucu bir imgeyle özdeşleşmeyi istedikleri için ölürler.

Ünlülük belirsiz ve tehlikelidir. Gücün doğası üzerine bir tereddüt yaratan bir kimse üstlenemeyeceği bir mevkiinin sağladığı saygınlıklardan bir süreliğine faydalanabilir; olduğuna inanılan şeyle asla tümüyle benzeş olmadığını sezdirerek hayran bırakabilir. Ama bu oyunun sınırlan vardır ve risksiz değildir. Zira büyücü düşüncesi işlevsel olsa da gerçekliği yıkıcıdır. Bu konuda, kendilerini yönetenlere benzeyen ölümlülerin çoğu, gücün çift taraflı olduğunu kabul eder ama zayıflığın çift taraflılığına inanmaz: Çift taraflılık ancak gücün konumlarından ileri gelir. Toplumsal ve politik dayanağı olmayan her türlü güç iddiası zorunlu olarak ya rezilliğin ya da kanın içine batar.

Afrika, Germen ya da İskandinav büyücülük tasvirleri büyücülüğü toplumsal bir şemaya (soylar, köyler, evlilikler) yerleştirirler; bu, daha önce gördüğümüz gibi, büyücülük ilişkisinin, var olmamasının mümkün olmaması, sonuç olarak da bir gereklilik, daha doğrusu yapısal bir gereklilik olması anlamında, olağan bir toplumsal ilişki olarak kendini gösterdiği toplumlar durumunda özellikle belirgindir. Ama ilişki olarak büyücülüğün hakikati olan şey, birey olarak büyücünün hakikati değildir. Eğer büyücü figürü, kral figürüne benzetilebilmişse, eğer Mary Douglas (1967b) ve Luc Heusch (1971), her iki figürün de toplumsalın dışında konumlandıklarını yazabilmişse, bunun nedeni bu figürlerin, kurulmasına (kral durumunda) ya da işlemesine (büyücü durumunda) yardım ettikleri toplumsalın simgeseli ile paradoksal bir biçimde çatışma halindeki özelliklerinin, niteliklerinin ve özgülüklerinin kabul edilmiş olmasıdır. Toplumsalı oluşturan farklılıklar sistematiği (insan ve insan olmayan, ebeveyn ve ebeveyn olmayan, arasındaki farklılıklar, cinsiyet, kuşak, soykütüksel durum, sınıf farklılıkları), yine de bu sistematiğin en uç temeli olarak kendini gösteren güç düzeninde yumuşar, ortadan kalkar ya da yön değiştirir: S. Tcherkezoff (1981) tarafından Tanzanya’daki Nyarmvesiler üzerine yapılan bir tez, toplumsal yaşamın, ıssızlık dünyası (monde de la brousse) ile insan dünyası, atalar ve yaşayanlar, ölüm ve yaşam arasında kurduğu karşıtlıkların, krallık sarayında, nasıl hem yeniden hayata geçtiğini hem de ortadan kalktığını çok iyi gösterir. Afrika krallığının tüm simgeselleri (bunlar üzerinde sonraki bölümde duracağız), bu krallığı toplumsal düzen

bakımından, özel buyruklar kadar (krallık ensesti) özel yasakların da kanıtladığı ve gönüllü ölüm, tahta geçişin simgesel ölümü, saltanat değişiminin gerçek ama simgesel olarak yadsınan ya da daha çok Yoruba veya Fon krallıklarında egemenin birçok kez yeniden doğduğu kabul edildiğine göre yadsınan ölüm deneyiminde doruk noktasına varan bir skandal haline dönüştürmeye yönelirler. Kral diğerleri gibi bir birey değildir; ölümünün tüm anlamı budur. Ama büyücü de bir birey olamaz: onda olduğu varsayılan büyüklenme (insanları toplumsal varlıklar yapan buyruklara ve yasaklara “iki yönlü” aldırmaz, diğerlerinin ölümüyle yaşar), konumu ve adı belli bir birey, diğerleri gibi bir birey olduğunu ortaya koyduğu ya da itiraf ettiği andan itibaren hem dayanılamaz hem de gülünç hale gelir.

Krallık kraldan sonra varlığını sürdürür; meşru soy bağının kurallarını, toplumsal düzenin üstünde olan gücün ilkelerini tanımlayan kendi simge-seline sahiptir. Büyücülüğün simgeseli, onu toplumsal düzenin içinde tutar (yapısal olarak: ne, olduğu varsayılan gücün aktarılması, ne de işletilmesi, toplumsal düzenler bakımından keyfi ve hayalidir; işlevsel olarak: Uğursuzluğun, hastalığın ve ölümün olağan yorumu, büyük bir ölçüde, olası büyücülük ilişkilerini zorunlu toplumsal ilişkiler bütünlüğü içinde izole eden yapısal kodun yorumundan geçer). Ama yarım yamalak tanımlanan ve bireyselleşen büyücü, omuzlarında hem toplumsalın hem de skandalin ağırlığını hisseder; simgesel gerçekliği kuşkusuz gereklidir ve şeylerin düzeninin reddedilemez karakterine en duyarlı toplumlarda büyücünün, sanki yalnızca, karşı konulamaz bir gücün geçici türümü, yapısal bir olgunun ikincil tezahürü olmuşmuş gibi, unutulsun diye kimliğinin ortaya konulmuş olması yeterlidir; diğer toplumlar, büyücünün yapısal boyutuna değil (ahlaki söylemde, büyücü suçlu olduğundan daha çok sorumludur denilerek ifade edilen boyut), daha çok simgesel gerçekliğinin temsil ettiği skandala yani güçle ilgili büyüklenmesinin, onun bireysel boyutuyla daha doğrusu tekil figürüyle karşılaştırıldığındaki ölçüsüzlüğüne önem verirler. Kurumsal politik güç bile, bireysel boyutu ortadan kaldırmayı ya da yüceltmeyi ilke edinmeye gereksinim duyar; oysa büyücülüğün toplumsal olgu olarak var olma nedeni, kötülüğün kaynağının yani büyücünün figürünün tanımla-nabilmesidir (bireyselleştirilebilmesidir): O zaman büyücülüğün simgeseli yerini büyücünün düşseline -yasaları ihlal ettiğine, hayvana dönüştüğüne, yaşama ve ölüme karar verdiğine (kendini kral

sandığına) inanıldığı ve kendisi de buna inandığını için onda olduğu varsayılan isteğe- bırakır.

Belki de kraldır, ama bir süreliğine. Kral ölmediği için vurulur. Büyücü öldürüldüğü zaman, bu, ölmediği için ve kral olmadığı için değil, şeylerin düzeni sürsün, kral hükmetsin, büyücüler, uğursuzluk ve ölüm yeniden ortaya çıktığı zaman, onların yüzü ve nedeni olmaya devam edebilsin diyedir.

Böylece, büyücüden, onu tümüyle kutsayarak varlığını savan, kralı, zayıflıklarını savarak kutsayan, bireysel yaşamı ve toplumsal yaşamı, sanki herhangi biri ya da her ikisi birlikte, doğayı ve tanrıları değiştirmek gibi ortak olduğu varsayılan ya da ilan edilen bir insani iradeye bağlıymış gibi, düzenleyen ritüele geçebiliriz.

1

Bu araştırma ve bu tedavi ilkesi, örneğin, Amerikalı Şamanların eylemim hatırlatır.

2

Charles Perrault'nun bu masalında (Parmak Çocuk, 1697) kardeşleriyle birlikte Ogre'un (çocuk yiyen dev), eline düşen Parmak Çocuk, dev onları yemeden önce, yedi kardeşinin şapkasını Ogre'un kızlarının başına takar ve böylece Parmak Çocuk, Ogre'un yanlışlıkla kendi kızlarını yemesini sağlayıp kardeşlerini kurtarır, (ç.n.)

3

Oysa, eskiden kafamızı çok kurcalayan bu önlem, bugün faydasız ve hatta batıl inanç olarak görülüyor.

4

Türkçesi: Niyazi Berkes, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Serisi, 1998.

5

Karşı-büyücülerin ediminin bazı açılardan Şamanların edimine benzediğini daha yukarıda söylemiştik. Ama orada söz konusu olan yapısal bir benzerliktir.

Yasak olan şey, herkes için her zaman yasak değildir ya da, en azından, her zaman herkes için yasak değildir. Başka her boyutta olduğundan daha çok bu boyutta kuralı gerçekleyen ve daha doğrusu, kuralı oluşturan ya da bazı yanlarını oluşturan bu istisnaların incelenmesi, tersine dönüş diye adlandırılan ritlerin incelenmesiyle büyük ölçüde iç içe geçer.

Politik ya da cinsel tersine dönüşün bizzat kendisi bir yasak çiğnemedir, çünkü toplum tarafından kurulmuş rolleri ve farklılıkları yani normal zamanda yadsınması imkânsız ve tehlikeli olan rolleri ve farklılıkları tartışmaya açar. Ayrıca, politik rol değişimleri ya da tersine dönüşler (örneğin kralın yerini alan köle), çoğu zaman, bazı yasakların çiğnenmesi fırsatıdır da: Rol değiştirenlerin sergiledikleri davranışlar, belirli bir sayıda tamamlayıcı rol değişimine yol açar; tersine dönüş ritlerinde, aktörler, çok genel olarak, söylenilmeyeni söyler, yapılmayanı yaparlar.

O zaman, ritlerin tahrik edici karakteri karşısında ortaya bütünsel bir soru çıkar: Neden bir toplum, bazı durumlarda bazılarının, alışılmış normları altüst etmesini hoş görür ya da daha doğrusu bunu yapmaya zorlar?

Bu konuda iki ritüeli inceleyeceğiz; biri, ilk değerlendirmede politik tersine dönüş olarak adlandırılabilecek olan, diğeri de, yine ilk değerlendirmede cinsel tersine dönüş olarak adlandırılabilecek olandır. Bu konuda ayrıntılı bir analiz yapmıştık (Auge, 1977), ama burada bu ritlerin teatral karakteri üzerinde duracağız. Politik tersine dönüş riti, Cl.-H. Perrot tarafından Agniler bağlamında incelenmiştir; Perrot, 1967 yılında C*ahiers* d'*etudes africaines'de* yayımlanan makalesinde bu konuyla ilgili belirgin bir tasvir yapmıştır: "Be di Murua: bu, Indenie'deki Agni krallığında toplumsal bir tersine dönüş ritüelidir." Cinsel tersine dönüş riti ile ilgili olarak, biz, Togo'nun güneyindeki Mina yöresi bağlamında bir tasvir yapmış ve bazı gözlemler aktarmıştık.

Bu noktada birkaç açıklama yapmak gerekir: Biri doğrudan doğruya politik görünümde, diğeri de doğrudan doğruya cinsel ve dinsel görünümde olan, ayrıca, kültürel bakımdan benzer olsalar da, farklı farklı toplumlarda gerçekleştirilen iki ritüele dayalı bir akıl yürütmenin sonucu olan seçim

farklı nitelikte (her biri bir itiraza yol açabilecek) sorunlar yaratır. Bu sorunları üçe ayıracağız ve bunlar, iki ritüel üzerine kısa bir anımsatmadan sonra analiz denememize yön verecek.

Birincisi, daha önce de Rene Girard'dan aldığımız ifadeyle ritüellerin birliği sorunsalı ile ilgilidir. Bir politik tersine dönüş ritüeli ve bir cinsel tersine dönüş ritüeli, homojen bir analiz nesnesi teşkil ederler mi? Aynı sorunun başka bir yönü: Tersine dönüş terimi bu türdeki pratikler için uygun bir terim midir? Son olarak, ve homojen bir kategori teşkil ettiklerini varsayarak, tersine dönüş diye adlandırılan bu ritüelleri önemsemek ya da daha geniş bir ritüel mantığa yerleştirmek gerekir mi?

İkincisi, bu ritüellerin çeşitliliklerini ya da ortak yanlarını değil, analizin genellik derecesini işin içine sokar. Bir yanda kendine özgü sosyolojik bağlamından koparılabileceklerini, diğer yanda ise, kültürlerötesi, yapısal ya da, terimin evrensel anlamında, antropolojik ortak bir şeye sahip olduklarını varsayıyormuş havasında neden bu iki ritüel iki farklı toplum bağlamında ele alınır? Bu, anlam ve simge düzlemindeki bir genel analize, işlev ve ideoloji düzlemindeki bir analizin karşısında, ayrıcalık tammak değil midir?

Uçüncüsü, daha çok, ilk iki soruya bir yanıtın ilk adımını teşkil eder ve bir ihlali sahneleyerek gücün işlemesini doğrudan ya da dolaylı biçimde tartışmaya açan tüm ritüellerde ölüm tasarımının rolü ile ilgilidir.

"Be di Murua" ritüelinin önemli hatlarını ele alalım. Bu ritüelle ilgili bize verilen tasvir krallığın yaşamındaki çok özel bir döneme denk düşer: kral öldüğü zaman, saltanatın geçici olarak boş olduğu dönem. Ama ritüeli tetikleyen her zaman yalnızca kralın ölümü değildir. Kraliçenin *(ehema*), savaşçıların şeflerinin (*safohenne*), köyün şeflerinin ve hatta saraydan bazı şeflerin ölümü bu tür ritüellerin vesilesidir. Cl.-H. Perrot'yıı dinleyelim: *"Diada* (ana'dan kalan hazine) bulunan altın tozu sayesinde, esirleri *(kanga)* barındıracak kadar zengin olan her sarayda, bu esirlerin sarayda doğan çocukları yani aburtta'lar, sarayın şefi öldüğünde, otoritenin tartışmasız elmenleri olurlar."

Burada dikkatimizi özellikle saltanatın geçici boşluğu bağlamına yönelteceğiz. Agni krallığının örgütlenmesi ve *aburua'* lar ile ilgili birkaç

açıklama yararlı olacaktır. Uç nokta üzerinde duracağız:

1. Bu anasoylu toplumda, babası köle olan özgür erkekler ya da kadınlar, köle bir kadın ve özgür bir erkekten doğmuş erkekler ve kadınlar (bunlar *auroba* lardır) ve köle ana-babadan doğmuş erkekler ve kadınlar (bunlar abunta'lardır) diye ayrım yapılır.

2. Indenie Agnilerinin kraliçesi, kaçınılmaz olarak kralın annesidir. Eğer kraliçe ölür ve "anneler" dizisi tükenirse, bir "kızkardeş" onun yerine geçebilir.

3. Tıpkı veraset düzeni gibi miras düzeni de, aynı soy içinde, soydan soya, anasoylu yatay aktarıma ayrıcalık tanır.

Kral ölür ölmez, *aburua*'lar (köle ebeveynlerin oğulları ve kızları) kraliyet sarayının elmenleri olurlar. Kraliyet sarayının her mevkiinin bir *aburua* tarafından işgal edildiği görülür. Bu durumda, *ehenne*'*nin* (kralın) yerinde *aburuaherme*, *ehema*'nın (kraliçenin) yerinde bir *aburuaehema* ve hatta her hizmetçinin her uşağın vb. yerinde bir *aburua* vardır. *Aburuahu* adeta kraliyet saray erkânının bir taklidini teşkil ederler. Yalnız bir ayrıntı üzerinde durulur: Bu taklit oyununu oynayacak *aburua* lar uzun zamandan beri tanınanlardır; anneleri, saraya girmiş en eski esirlerdir ve hepsi aynı kuşaktandır; başka bir deyişle, "ana kraliçenin" rolü, *aburua*'lar versiyonunda bir "kızkardeş" bir *kanga* değil bir *aburua* tarafından oynanır: Bir *aburua* annesi, doğal olarak bir *kanga,* bir esiredir ve kraliçeyi oynayan bir esire olamaz. Ayrıca, bu aktörlerin hiçbiri aynı anneye sahip olamaz. Bu durumda, esirlerin çocuklarının krallık oyunu, bir yanda, göreceli olarak büyük bir sayıda çocuğu, kraliyet sarayının esirlerinin çocukları arasından anlamlı bir grubu sahneye çıkarmak, diğer yanda ise, ve şüphesiz taklit ve konum değiştirme şemasına sadık kalarak, içinde soyun boyutundan bir şey barındırmak zorundadır. Aktörlerden hiçbiri bir *kanga,* başka yerden gelen ve bu durumda da soyla hiçbir alakası olmayan bir varlık olamaz; buna karşın, saraydaki *aburua* esire annelerinin gelişinin eskiliğini, rollerin dağılımı konusunda göz önünde bulundurma, adeta abla soyuna üstünlük sağlayan yatay anasoylu aktarım şemasını yansıtır.

Gerçek kral durumunda olduğu gibi, *aburua* kralın atanmasının da, hem soykütüksel durumuna hem de kişisel niteliklerine göre yapıldığını

ekleyelim. Bu olaylar süresince, tam anlamıyla esir olanların kaçmalarında ya da saklanmalarında fayda vardı: Kralın cellâtları tarafından saldırıya uğrayıp öldürülebilirlerdi. Onların çocuklarını bir süreliğine gün ışığına çıkaran kralın ölümü, onları karanlığın içine atar.

Aburua'lara ve, daha doğrusu, kralın yerini alan *aburua*'ya geri dönelim. Aslında, rolünün ve davranışlarının paradoksu bir çift görünüme bürünür; kıyafet, duruş, davranış bakımından kralla özdeşleşme eğilimindedir (kralla aynı yasaklara tabiidir), ama normal düzen bakımından kendi içinde bir skandal olan bu taklit, adeta taklidin tersiyle, krallık mevkiinin ve kişisinin şiddetli ve gösterişli bir biçimde tartışmaya açılmasıyla ikiye katlanır. Taklide, bir tahrik eşlik eder.

Taklit hakkında birkaç şey söyleyelim. *Aburuahenne* (tam anlamıyla esirlerin kral oğlu), krallık simgelerine bürünür: mücevherler, taç, zincir, yüzükler, bilezik, fil kuyruğu, kılıç; üstüne giydiği kralın kıyafetleri, kralın cesedinin bulunduğu yataktan kendisi çekip alır. *Aburuahenne*, kraldan başka herhangi birinin ölümünde yalnızca taslağı sergilenen krallık dansını yapar. Daha sonra üzerinde duracağımız gücün tuhaf edilgenliğini sahneleyen, kralın uyduğu yasaklara uyar. Hakiki kral da düzmecesi de yalnız başına bir yerden bir yere gidemez (yardım almalı ve kollanmalıdır); çıplak ayakla toprağa basamaz; yeme içme ile ilgili birçok yasağa uyar; son olarak, kralın ölüm döşeği üzerinde taşınır ama ölen kralın küçük kardeşini bu yatağı diğerleri ile birlikte taşımaya zorlayabilir.

Tahriklere gelince, bunlar farklı düzlemlerdedir ve birçok kişiyi hedef alır. *Aburuahenne* ve adamları, ziyaretçilerin cenaze töreninin olduğu saraya girişlerini denetim altına alır; hediyeler ister ve kendilerine yalvartırlar. Genelde prensler, özellikle kralın halefi olmak isteyen sınıflayıcı erkek kardeşler de dahil ziyaretçilere küfreder, vurur ve onları soyup soğana çevirirler. Dünün güçlülerine yöneltilen sözler, Cl.-H. Perrot tarafından kağıda dökülmüş olanlara bakılırsa, son derece şiddetlidir. İlginç olan, toplumsal ilişkilerin, normalde saklanan gerçekliğinin bu sözlerle dile getirilmesidir: "Daha dün bize kötü davranıyordun, bize esirler diyordun, ama bugün senin kafanı kesebiliriz", esirlerin kral oğlunun ve yardımcılarının bağırıp çağırdığı, alışılmış olan ve normal zamanda kendilerinin tutumlarından çok farklı olan tutumlarını ifşa ettikleri

kişilerden herhangi birine yöneltikleri sözlerin son derece açık, yoruma yer bırakmayan ve sürekli tekrarlanan özü budur.

Dönemin güçlüleri kargışındaki tahrik, ölen krala karşı tahrikle ikiye katlanır. Tüm krallıkta herkes oruç tutarken, *aburuahenne* ve onun saray erkânı şenlik yapar: Kraliyet sarayının etrafında dolanan tüm tavuklar ya da koyunlar yakalanıp yenir. Kralın cesedinin yattığı yerden çok uzak olmayan bir yerde yapılan şenlik, başka tahriklerin vesilesidir: Hiç kimse kralın ölümünü çağrıştırma hakkına sahip değilken, *aburuahenne* ve arkadaşları yalnızca bu ölümden bahseder; düzmece kralın gerçek kralın cesedine dönüp şöyle dediği olur: "Sen ki ölmedin, kalk öyleyse bizimle şimdi yemek yemeye gel." İdarecinin heykelinden korkuyormuş gibi görünmez, tam tersine canlanması için onu tahrik eder.

Bu tür altüst oluş, ilk bakışta, birbirinden son derece farklı iki yoruma yol açabilir. Bir yanda, saltanat boşluğu süresince sahneyi işgal eden krallığın simülakrı, bir simülasyon olarak ve bazı bakımlardan bir şaka olarak ortaya çıkar; düzmece kral, uydurma bir gücü kullanır: Cenaze töreninin ilk bölümünün sona ermesinden itibaren günlük işlerin yönetimi için bir vekil atanır - bu, genelde, vekalet süresince denenip test edilecek, kralın halefi kabul edilen kişidir. Yaşın, soykütüğünün ve yeteneklerin, yarışmalarına müsaade ettiği taliplerin arasındaki rekabet keskinse, vekil, kraliyet ailesinin dışından olabilir: Köy şeflerinin belirlenmesini, kraliyet mallarının idaresini, yargının yönetimini büyük bir olasılıkla sağlayacak olan odur; vekilliğin sonunda yeni krala hesap verecektir. Kraliyet sarayının büyük kâhyası, kral öldüğünde, ileri gelenleri toplantıya çağırır, kraliyet hâzinelerinin envanterini çıkarır, bazı kapıları kilitler ve anahtarları ileri gelenlere verir. Yeni kralın iktidara geçmesinden sonra yeni bir envanter yapılacaktır. Bu durumda, düzmece kral, ne yönetim ya da yargı, ne de ekonomi alanında gerçek bir güce sahip değildir. Belirli bir şekilde, güç tartışmaya açılmaktan daha çok uzaklaştırılmıştır.

Düzmece kralın çok açık bir biçimde soytarı gibi davrandığı saptaması da aynı doğrultudadır. Mevkileri ve kurumlan alaya alır ama bu alayın başlıca nesnesi kendisidir. Herkesin maddi olarak katkıda bulunduğu cenaze töreninin ikinci bölümünde, düzmece kral, uşağına şu şekilde anons ettirir: "Kral ölen kardeşinin onuruna iki sığır, üç koyun ve bir şişe cin sunuyor";

bununla birlikte, cesedin yanına iki muz kabuğu, üç ağaç yaprağı ve bir şişe su yerleştirilmesini sağlar. Ve uşağına şöyle söyletir: “Bunca şeyi kim yapabilir ki?” tüm yardımcılar tasdik eder.

Bununla birlikte, yerel yorumlar, ritüelin bazı niteliklerinin oyunsal yönüyle çokta iyi uyuşmayan trajik yankılara sahiptir. Bu yoruma göre, düzmece kral, adeta, ölen kralın ruhu için bir yemdir. Her haleflik ve özellikle de güçlü (bu güç özellikle sürülen saltanatın uzunluğu ile ölçülür) bir adamın halefi olmak tehlikelidir. Ölen kralın gücü, halefine geri döner ve Agni ülkesinde otuz yıl hüküm süren bir kralın halefinin üç yıldan fazla yaşama şansının az olduğu kabul edilir. Kraliyet simülasyonları (özellikle kraliyet yasaklarına saygı), ölü kralın *ehume*’sini (ölü ruhunu) kandırmayı amaçlayan simgesel hilenin başarılı olmasını sağlarken, esirlerin oğlu soytarı kralın tahrikleri, meydan okumaları, yasak ihlalleri, onu günah keçisi kurban -ölen kralın yıldırımlarının yönünü değiştiren paratoner-konumuna getirir. Son olarak, düzmece kral, vekâlet döneminin sonunda öldürüldüğünden, tahrik ve simülasyon mantığı, düzene geri dönüş anında, sona ermiş gibi görünür.

ikinci örnek, Güneydoğu Togo’daki Mina bölgesinde yer alır ve kadın[1] *vodu* Avlekete (Avlekete *si)* rahibelerinin gerçekleştirdiği tersine dönüş oyunları ile ilgilidir. Togo’nun Güneydoğusundaki Mina (ya da Guin) bölgesi, hem katı hem de gösterişli bir dinsel örgütlenmenin yeridir. Büyük bir ihtimalle aynı döneme ait ve aynı kökenden olmasalar da, babasoylu biçimde örgütlenme *(kota)* ve manastırlar biçiminde örgütlenme bugün iç içe geçmiş durumdadır. Daha önce gösterdiğimiz gibi, birçok soy, bir ya da birden fazla *vodu*’ya adanmış, kült ve soyun bazı kızlarının ya da soyun bazı kadınlarının kızlarının eğitim yeri olan (bu yalnızca mina bölgesine özgüdür) bir manastıra sahiptir. Bir hastalık çoğu zaman vodu’nun seçiminin işaretidir; teşhiş, vodu’nun çağrısını tanıyan bir kâhin tarafından konur: Genç kızlar manastıra hem iyileşmek hem de ergin olmak için giteTİeı; şunu da belirtmek gerekir ki, dışarıya evlenmiş soy kadınlarının kızlarına da yönelik olan bu çağrı, kızlarını tek bir soya bağımlı bırakmak istemeyen bu kadınları kendi soylarına ve geldikleri köylere yaklaştırma etkisine sahiptir.

Avlekete rahibeleri de, başka bir *vodu* ergini olan başka pansiyonerlerle aynı durumlar vesilesiyle bir araya toplanırlar: Bir hastalık, onların seçilmesinin işaretidir ve özel bir soya aittirler; ama rolleri köy ahalisinin bütününü ile ilgilidir. Diğer *vodu* lara göre, Avlekete, pek çok bakımdan bir çeşit *trickster,* paradoksal bir tanrıdır; güçlü, ama soytarı Avlekete, ona bağlanan kurumlarla birlikte, ilk bakışta, kültün alaya alınmasını, bir anlamda tersine dönüşün tersine dönüşünü simgeler.

Bu son noktayı biraz açalım. Mina bölgesindeki tüm manastırlar ve, daha doğrusu, tüm kült yerlerinin her biri birer eşiktir ve pratikler, tersine dönmedikleri zaman, bu eşikler ötesinde belirginleştiler: müminler belden yukarıları açık ve ayakları çıplak yürümek zorundadırlar; normalde sol elle yapılan tüm hareketler, manastırın içinde sağ elle yapılmalıdır; son olarak, tüm vodu'lann kendi buyrukları ve kendi yasakları vardır: örneğin, bazı *vodular* kırmızı yağı (palmiye yağı) bazı *vodu*lar da kırmızı alkolü (palmiye alkolü) kabul eder. Avlekete ise, yasakları tanımaz; ya da daha doğrusu, yasaklamayı yasaklar; Avlekete rahibelerine yönelik olan tek yasak, yasaklara uyma yasağıdır.

Bu rahibelerin, kendilerine ait hiçbir yasaklarının olmaması bir yana, diğerlerinin yasaklarına ya da adetlerine de saygı göstermemek zorundadırlar. Aksi takdirde, diğerlerinin kendi yasakları çiğnediklerinde olduğu gibi, hastalanırlar. Böylece, ıssız bir yerde, yolların kesiştiği yerde, şu ya da bu tanrıya sunulan bir kurbanla karşılaştıklarında, eğer yenilebilir durumdaysa alıp yemek ya da, eğer artık yenilebilir durumda değilse, ayakla yedi kez vurup dağıtmak zorundadırlar.

Köyde, günlük yaşamda, erkeksi bir tavır ve hatta erkeksiden daha çok tahrik edici bir tavır takınırlar; erkeklerin arasına katılır, onları şakaları ve uygunsuz davranışlarıyla neşelendirirler; yüksek ve tok sesle konuşurlar. Hangi seremoni olursa olsun katılabilme hakları vardır. Dansları, cinselliğe dayalı bir kılık değiştirme atmosferinde gerçekleşir: erkek kıyafetlerine bürünürler; böyle bir şey, başka bir yerde ancak kısmi ve anıştırma biçiminde olabilir; kafaya bir şapka takılır, belden aşağıda olması gereken kumaş omuza atılır; dansları boyunca, ortada olan fallik simgeleri, açık bir biçimde, ellerler.

Daha bu noktada birbirinden farklı iki yorum çıkar ortaya. Avlekete *(Avlekete si)* kadınları, bağlı oldukları *vodu* gibi, komik niteliklerle donanmışlardır; erkeklere, onlar hakkında ne düşündüklerini söylemekten yoksun olmasalar bile, onların taklidini, karikatüre vardırırlar. Bir tercüman onları "matrak kadınlar" olarak adlandırır. Hiç şüphesiz, bu oynanan karakter üzerinde durmak ve onu, az çok psikolojik bir ifadeyle az çok önemsiz olan bir yorumun anahtarı haline getirmek mümkündür. Ama, yerel yapı ve yerel yorumun gerçekliği, daha karmaşık, nüanslı ve bazı bakımlardan daha dramatiktir. Eskiden, Avlekete kadınlarının -tekrar söylüyoruz, edimlerinin, başka *vodul*arın erginleri olan başka kadınlara göre, köyün tümü ile ilgili olmak gibi bir özgün bir tarafı vardır- başlıca iki tür ritüel etkinlikleri vardı: Süreğen bir etkinlik, kesitsel bir etkinlik. Yılda iki kere onların adını taşıyan bir seremoniden (me *grado* ya da *du me plopb)* sonra köyü silip süpürmek ve temizlemekle yükümlüydüler: Bu hem gerçek hem de mecaz anlamda bir arındırmaydı. Salgın durumunda ve özellikle de çiçek salgını durumunda, tüm manastırların (ve tüm fodul arın) temsilcileri olarak, çiçek salgınının sorumlusu *vodu* Sapata'ya armağanlar taşımakla yükümlüydüler; ama bu armağanların her biri bir tahrikti; çiçek hastalığı tanrısına, ona yasak olan yiyecekler verilirdi: böylece, midesi bulanıp, hem simgesi, kaynağı ve koruyucusu hem de çaresi olduğu salgını da peşinden sürükleyerek kaçması sağlanırdı. Bu durumda, yerel olarak en azından, aykırıların kimliğini gerçekleyen ve metaforik mantığı, sonuçları açıklamak için nedeni çağrıştıran bir ritin etkililiği çağrıştırılır. Tanrıya, ona yasak olan şeyi sunmak, bu, dünyanın tersyüz olmuş halini kabul etmek, sahneye konulan ihlali, belki de tanrının öfkesinin nedeni olan bilinmeyen ihlalin bir sonucu haline getirmektir, ama aynı zamanda, bu sonucu, yeni bir tersyüz oluşun, altüst oluşun bir altüst oluşunun, düzene bir geri dönüşün nedeni haline getirmektir de. Yasağın ihlalini, son başvuru kurumu haline getiren bu görünüşte saygısız ritüelin, bu simgesel hilenin tek açıklaması, içinde bulunduğu koşullarda, onun varlığını sürdürmesini sağlayan toplumun ve gücün bunalım koşullarında yer alır.

Saltanat boşluğu ve salgının ortak yönü, bunların gücü doğrudan doğruya tartışmaya açmalarıdır; güç mevkiinin boş olması, kuşkusuz, kişinin ya da soyun mutlaklığı açısından bireyin göreliliğini gözler önüne serdiği için, kralın ölümünden bahsedilmesini yasaklatacak kadar korkutucudur; birçok toplumda bu yasak şefin ya da din sorumlularının ölümü içinde geçerlidir;

bu ölümlere eşlik eden simgesel düzensizlikler, gerçek düzensizliklere yol açabilir; taht mücadelesi, bazı Doğu Afrika krallıklarında olduğu gibi, gerçek bir kurum olabilir. Salgına gelince, o topluluğun yok olması tehdididir ve gücün inkârını teşkil eder; toplumun bir bölümü, salgından, ancak, var olan gücün yıkılmasına ya da en azından alt üst olmasına varan kaçma ve dağılma yoluyla kurtulabilir. Bu düzensizlikler karşısında politik ya da cinsel rollerin değiş-tokuş edilmesinin anlamı nedir?

İlk önce, bunun tam anlamıyla bir tersine dönüş olmadığını söyleyelim. Tersine dönüşü, iki anlamda, dilbilgisel ya da mantıksal anlamda, almak mümkündür. Dilbilgisel açıdan, anlama dokunmadan yalnızca sözcüklerin düzenine uygulanır ("Belle marquise... "); dilbilgisel anlamda, bir tersine dönüş riti, toplumun işlevsel bakış açısından bir çeşit arınma ritidir: Yasağın geçici, sınırlı ihlali, toplumun genel anlayışında, kurumlann işlemesinde hiçbir değişiklik yaratmaz. Tersine dönüşün hakikati gerçekten bu ise, bunalım (salgın) ya da geçiş (erginleme, tahta çıkma, mevsim değişimi) dönemlerinde tersine dönüşe başvurmak neden bu kadar gereklidir sorusu olduğu gibi kalır: Terimlerin düzeninin bu anlamsız değişiminin gerçek etkisi nedir? Tersine dönüş mantıksal anlamda da alınabilir, o zaman da anlam ilişkilerini tersyüz ettiği iki terimi ilişkilendirir. "Köle, kraldır" önermeşinin tersi, "kral, köledir" önermesidir; tam anlamıyla mantıksal olan bu tersine dönüşün, kimi zaman ve bazı açılardan mevkilerin gerçekten değiş-tokuş edildiği, birileri alçalırken diğerlerinin yükseldiği, bir cinsiyetin kılık değiştirerek diğer cinsiyete dönüştüğü bazı ritüellerde sergilendiği görülür. Böyle bir tersine dönüşün taslağı, Agnilerde de vardır ama yalnızca taslak halinde kalır; esirlerin oğlu ne tümüyle ne de gerçekten kral olur; krala gelince, geçmişte kalan figürünün ölü biçimine (cesedine) meydan okunsa ve kötü davranılsa da, tamamlanmamış gelecekteki figürü (vârisi) saldırıya uğrasa, alaya alınsa ve ifşa edilse de, kölenin kişiliği ile simgesel olarak bile asla özdeşleşmez. Edilgenliğinin ve ağırlığının (hatta, çıplak ayakları ile toprağa basmayan, ancak yardım alarak ve küçük adımlarla yürüyen ve çoğu zaman taşınan düzmece kralın benzer ağırlığının) sırrını tersine dönüş ya da sözde tersine dönüş ritüellerinden başka yerde aramak gerekir. Mina ritüelinde, mantıksal anlamda hiçbir tersine dönüş yoktur, çünkü erkekler kadın kılığına girmezler. Antropolojik literatürde, bu konuda, oldukça büyük bir çeşitlilik söz konusudur; doğrudan doğruya politik olan tüm ritüellerde, mevkiinin asıl sahibinin ya da bu mevkie aday olanın geçici

olarak alçalmasının doğal sonucunun, çevresinin en azından göreli bir yükselmesi olduğu çok açıktır. Örneğin, toplumun tüm potansiyel gerilimlerinin ortaya konulduğu Swazilerin Inkwala seremonisi bağlamında, ilk ürünlerin alınması vesilesiyle gerçekleştirilen seremonide savaşçıların krala olan kinlerini şarkı yoluyla söyledikleri Zouloular bağlamında ya da Yao şefinin, yaşlıların ona mevkiinin tehlikelerini anlattığı ve onu dövmeleri, yere yıkmaları ve simgesel olarak öldürmeleri için bir komşu köyün şefini çağırdıkları başa geçme töreni bağlamında, M Gluckman'ın (1963), isyan ritüelleri olarak adlandırdığı ritüellerde söz konusu olan budur.

Ama, bu durumlarda dahi, kelimenin tam anlamıyla mantıksal tersine dönüş söz konusu değildir. Tam anlamıyla kılık değiştirme ritlerinden bahsetmek de mümkün değildir. Norbeck (1963) tarafından bir araya getirilen örneklere bakma olanağına erişilirse, tek bir cinsiyetin, az çok anıştırmak bir biçimde, diğer cinsiyetin görünümüne büründüğü (bazı tarım ritlerinde Zoulou kadınları, zararlı böceklerin istilasına karşı mücadele etmek için Swazi ve Tsongo kadınları, Turkanalar, Midobiler, Massailer vb. deki başa geçme törenlerinde erkek çocuklar) seremonilerden bahsedildiği görülür. Kuşkusuz, erkeklerin ve kadınların aynı anda cinsel görünüm değiştirdikleri seremoniler ve ritler de yok değildir. Ama bu vesileyle karşılıklı olarak yapılan şakalar ve hakaretler, kadın kılığına girme olgusu söz konusu olduğu zaman erkekleri, erkek kılığına girme olgusu söz konusu olduğu zaman da kadınları hedef aldığı için tersine dönüş tam değildir. Örneğin, Gluckman (1949) tarafından incelenen, erkek çocukların sünnet törenlerinde Wiko kadınları durumunda da aynı şey söz konusudur; bu törenlerde, kadınların erkekler karşısındaki tavırları saldırgancadır ve Norbeck, erkeklerinde, bu tören esnasında ve başka ritler vesilesiyle, kadın kılığına girdiklerinin ve kadın kıyafetleri içinde kadınlara yönelik küfürler içeren şarkılar söylediklerinin altını çizerek, kadınların, erkeklere ve kendi koşullarına karşı isyan ettiği düşüncesine karşı çıkar.

Tüm bu örneklerden yola çıkarak, en azından, kuşkusuz yüzeysel olacak bir saptama yapılabilir: rol değişimlerinin ya da cinsiyet değişimle -rinin sahneye konulduğu bu ritler, hiçbir şekilde farklılıkların yadsınması ya da ortadan kaldırılması değildir; Rene Girard'ınki gibi genetikçi bir anlayışın ritüellerin birliğinin kökeni olarak gördüğü tarih öncesi ve toplumsal öncesi

bir durumu çağrıştırmaktan ya da farklılıkların ortadan kalkmasına dair toplum-duygusal bir duruma yani Tourner'ın "yapının" karşıtı olarak aldığı *communitas*'a bir geri dönüşü çağrıştırmaktan uzak olan, bizim üzerinde şöyle bir düşünüp tersine dönüş ritleri dediğimiz ritüeller, farklılıkların bir dramlaştırılması değil, sahneye konulması ve şiddetlendirilmesiymiş gibi görünüyorlar. Ve bu özellik, adeta, üstekilerin ve alttakilerin karşı karşıya geldiği ya da birbirlerine göre konumlandığı ya da bir cinsiyetler karşıtlığının ifade olunduğu çatışmaları, Norbeck'in ifadesiyle "gözle görülür toplumsal çatışmaları" ortaya koyan tüm ritüel-lerin ayırt edici özelliğidir.

Bir süreliğine düzmece krala ve Avlekete kadınlarına geri dönelim. "Esirlerin kral oğlu" *kölelerin oğlu* sıfatına göre daha *özgür* 'dür; aynı zamanda, *özgür duruma* göre daha *kraldır;* ve, aynı zamanda *krallık durumunu* göre de daha ölçüsüzdür: Hiçbir kralın yapamayacağı ve yapmaya cesaret edemeyeceği biçimde davranır, acımasızca krallık gücünün hakikatini dile getirir, kralın öldüğünü haykırır ve kralın cesedine hakaret eder, kendi ayrıcalıklı durumunu açıkça kötüye kullanır. Avlekete kadınları, kendi *dişil* durumlarına göre daha erii'dirler; aynı zamanda, *eril* duruma göre bir ölçüde daha *tanrısal* ya da en azından kutsa!'dırlar; diğer erkeklere yönelik yasaklar onları ilgilendirmez, aile ilişkilerinin kutsallığı ile ilişkilendirilirler ve üzücü durumlarda, uğursuzluğa ve ölüme karşı, toplumun arkasını kollamaya gönderilirler. Bununla birlikte, hem eril duruma hem de *kutsal* duruma göre daha aykırı ve daha *aşırı'*dırlar. Erkeklerin arasında, hiçbir erkeğin yapamayacağı ve yapmaya cesaret edemeyeceği biçimde davranırlar; tanrılar karşısında, daimi bir tahrikin taşıyıcısıdırlar ve gerektiğinde, tanrılardan birini köyün dışına kovalama riskine girerler.

Her iki durumda da tersine dönüşün yapısının, her biri normal ilişkinin bozulmasını -dile getirilen sözleri ve sergilenen tutumları doğrulayan ve güçlendiren, bir durumda özgür insanları ve kralı, diğer durumda eril gücü ve tanrıların gücünü tartışma konusu yapan bozulmalar- teşkil eden bir dizi kısmi altüst oluşa ayrıştırılabilirmiş gibi görünüyor. Bu altüst oluşların sonunda, durumlardan birinde esirlerin oğlu, ölü kralı tahrik edene, ötekinde ise Avlekete kadını, kaçan tanrıyı tahrik edene dönüşür. Bu tahrikler geleceğe dönük ve geleceğe bağlıdır: ele alınan örneklerde, bir

durumda halefin kişiliği, başarıları ve başarısızlıkları, diğer durumda ise salgının gelişimi, sonunda, ritüelin anlamı ve etkililiği üzerine ve bununda ötesinde bu ritüeli hayata geçiren gücün meşruluğu üzerine geriye dönük bir ışık saçacaktır.

Aslında bu ritüeller, tersine döndürmekten daha çok saptırır. Bu ri-tüellere sapkınlık ritüelleri olarak tanımlamaya olanak sağlayan, onların belirli bir sayıda özelliğidir: Fetiş haline getirmenin rolü (taklit edilen ya da dalga geçilen öteki, bir simge nesnesine indirgenir: Giysi, fallik amblem, v.s); ölüm (dışlanan ya da kabul edilen) izleğinin çift değerliliği; toplumsal ilişkinin, temelde güç figürünün (güçle oynayanların gösterişli davranışlarıyla, bir yandan tümüyle edilgenliğe -kralın kötü davranılan cesedi, hakarete uğrayan tanrının sunağı- diğer yandan ise karikatüre indirgenen güç figürü) biçim değiştirmesiyle belirginleşen bir bunalım ilişkisine eğrilmesi.

Ayrıca, sapkınlık kavramı içinde, Deleuze'ün, Michel Tournier'nin Vendredi'sinin (Cuma) son sözünde çağrıştırdığı, Claude LĞvi-Strauss'un, ritüel bağlamındaki yamyamlık hakkında, yamyamlığın, erkeklerin erilliği kadınlar çerçevesinde düşünme biçimini yansıttığını ve soytarılık hakkında, tersine, soytarılığın, erkeklerin dişiliği kendi insanlıklarına dönüştürmeye çalışma biçimini *yansıttığını* gösterirken, başka bir bağlamda ifade ettiği, Oteki'nin bu reddi ya da bu indirgenmesi vardır.

Bizim sorunumuz biraz daha farklıdır ve bu saptırmanın kurumsal, resmi olarak kurulmuş olduğu saptamasından ileri gelir. Bu açıdan, saptırma, başka ritüel pratiklerin sahneye koyduğu ve hayata geçirdiği "simgesel hilelere" benzer. Yerel yorumların "hileler" olarak ortaya koyduğu ve öfkeli atayı, saldırgan büyücüyü ya da kardeşi görülünce sürekli hatırlanan ölmüş bir ikizi yanıltıp yatıştırdığı kabul edilen sayısız pratiği bir düşünün. Haklı olarak, bu "hileleri" kullananların, doğal olarak sıra dışı bir güç ve kurnazlıkla donanmış bu varlıkları yanıltmayı nasıl düşünebildikleri sorulabilir. Agnilerde, ikizlerden bir öldüğü zaman sözde, ruhunu yanıltmak ve hayatta kalan ikizi korumak için bir şenlik yapılır ve eğlenilir. Bir aileden birçok çocuk öldüğü zaman, hayatta kalan son kişi, ehume'lerin, ölülerin ruhlarının ve daha doğrusu kötü niyetli olduğuna inanılanının ruhunun dikkatini başka bir yöne çevirmek için "esir" olarak adlandırılır.

Bunlar, bu basit hilelerle kandırılabilinecek, korkunç olduklarına inanılan ve öyle oldukları bilinen güçlerdir.

Bu meydan okuma, bir ölçüde de bu kumar, öncelikle, ritüel etkinliğin zamansal boyutuna bağlıdır; ritüel etkinlik, E Bourdieu'nün (1972) zamanla oluştuklarının ve onları geriye dönük biçimde anlamlandıran yanıtlara ya da olaylara başvurmaksızın anlaşılmayacaklarının altını çizdiği pratiklerin bir parçasıdır: yetenek, karşı-yetenek olmaksızın, büyücülük suçlaması ve onu takip eden ordali olmaksızın, cesedin sorgulanması anlaşılamaz; soru tüm anlamını, ancak ona verilecek, muhtemelen birbirini takip eden ve gerektiğinde çelişkili olan yanıtlardan alır; tersine dönüş ritleri (ya da saptırma ritleri), aynı biçimde, ancak, bu geleceğe dönük olmaya, başka simgesel pratikleri de karakterize eden bu yanıt ve geriye dönük hakikat beklentisine bağlı olarak kavranabilir ve anlaşılabilir. Yeğinseme, düzdeğişmece, anıştırma, üstü kapalı söyleme, saptırıcı naifliği ilk bakışta şaşırtıcı olabilen tüm bu simgesel hileler, adeta sınırlı bir durum teşkil eden tersine dönüş pratiklerinde toplanır. Bir ikizin ölümüne ağlamamak olgusu, kendi çocuğunu yabancı bir aileye bırakma veya onu “esir” olarak adlandırma olgusu ya da bir *vodu*'ya, ona yasak olan yiyecekleri verme olgusu kadar farklı pratikler ile yine en az o kadar farklı olan amaç arasındaki bağın kopması söz konusu değildir. Tüm bu pratikler, hem olaya bir yanıt hem de geleceğe yönelik bir tahriktir; amacın önemiyle birlikte, ritüelin gösteriş yanı da artar; salgın ya da ölüm yüzünden tehdit altında olan güç, “duvara sıkışmayı” ayinleştirir, tanrısal gücün ve politik gücün keyfiliğinin dile getirilmesine engel olmaz ve bunu kendisi haykırır: Tersine dönüş ritüelinde, toplumsal ilişkilerin öteki hakikati ortaya çıkar, gücün gizli yüzü kendini gösterir, ama bu ifşa, olayın yalanlanmasına yönelik bir çağrıdan başka bir şey değildir. Güç, edilgenliğini ortaya koyduğu ve gerektiğinde sahnelediği anda, sorumluluk sahibi, sorumsuzluğunu ifade ettiği (onu, altında ezen ve ona, onu yakalayıp, yere yıkıp ve etrafını yasaklarla çevreleyip zorla dayatılan unvanı kabul etmediği için) anda, tüm güç sistemi, bu gölgede kalmaya başvurur ve kontrol etme ya da yaratma umuduna ve yoluna kimi zaman sahip olduğu bir olayın yaptırımına boyun eğer: Bu açıdan Agni düzmece kralının ölümünün mantıksal yaptırımı, gerçek kralın başa geçmesidir ve, bunun berisinde, kral kişisinin ölümsüzlüğüdür.

Hiçbir rejimde, gücün bütünlüğü, tüm güçleri kendinde toplayan bireyin kimliğine indirgenmez. Burada güçle anlatılmak istenen, politik görevin elmenliği (bu durumda kutsalın sorumlularının gücünden ayrılır) ya da insanlara ve mallara hükmetme (bu durumda büyüsel-dinsel kesime hükmetme ya da, başka bir deyişle yenilenmenin ideolojik koşullarına hükmetme gücünden ayrılır) değil, hiçbiri, sosyolojik analizi bir tür vahşi (seküler, politik, kutsal, dinsel) cerrahi haline getiren kavram kategorilerine indirgenemeyecek farklı unsurların oldukça açık biçimde ama tam olarak birbirlerini tamamlayacak şekilde konumlandığı bütünsel bir yapıdır. Bu şekilde, ve tabii ki yerel tasarım ve sahnelemede, ancak ele alınan her topluma özgü bir biçimde tümüyle kavranılabilecek ayrımsal bir kavramlar düzeni vardır (bununla birlikte bu kavramlar, kuşkusuz, antropoloji tarafından geliştirilen kavramlara ve kavramlara kökten bir biçimde asla yabancı değillerdir ve, örneğin, soy, evlilik, veraset, miras, kalıtım, İngilizcedeki *mystical* anlamında “gizemli” etkilere vb. dair kurallarla ilgilidirler).

Ayrıca, ileri sürmeyi istediğimiz düşünce, bireyleri, gruplan, soyları, işlevleri, görevleri ve kurumlan birbirlerine göre konumlandıran bu ayrımsal düzenleme, adeta iki şekilde kullanılabilecek bir anahtar teşkil ettiğidir. Kısaca, bu anahtarın, hem toplumsalı kavranabilir kılmaya hem de gücü mümkün kılmaya yönelik olduğu söylenebilir.

Bu iki kullanım, doğrudan doğruya birbiriyle bağdaşır değildir. Yine kısaca, birincisinin, bir yasak mantığı ve İkincisinin de bir ihlal zorunluluğu yarattığı ileri sürülerek aralarında bir karşıtlık kurulabilir. Birinci kullanım, toplumsal antropoloji tarafından geniş bir biçimde ele alınmıştır: antropolojik akıl yürütme, toplumların, yaşamak ve birbirlerini anlamak için bağlı olduğu, en açık ifadesi yasaklama olan ve aynı toplumda yaşayan insanların hem farklılıklarım hem de ortak yanlarını düşünmesine olanak sağlayan coğrafik, toplumsal, düşünsel sınırlara yoğunluk veren bir inceleme teşkil eder. Öyleyse ikinci kullanım son derece paradoksal bir biçimde ortaya çıkabilir (ve bu paradoks, inceledikten sonra bize daha çok ilk kullanımın bir bozulmasını teşkil ediyormuş gibi görünmüş olan görünüşte tersine dönüş ritüellerinde toplanır). Ve bununla birlikte, sadece toplumsal-politik bir pratik vardır: Eğer güç mümkün olmasaydı toplumsal kavranabilir olmazdı. Öyleyse, bu koşullarda ihlalin rolü nedir?

Onun da iki kullanımı olduğu söylenebilir. Gücün ilk işlevlerinden biri -gerçek ve tarihsel pratiğinde- tüm altüst oluşların önüne geçmek ve, bunu yapmak için, bir şekilde onları kendi tekeline almaktır. Güç tarafında, sınırlara aldırmama olgusunun, bunalım dönemlerinde, açık-ça bir topluma mı yoksa bir kuruma mı yönelik olarak ortaya çıktığı önemlidir. Ama bu aldırmamanın kendisi sınırlı bir duruma denk düşer. Gluckman, “isyan” ritüellerinde kimi zaman kendini gösteren gerilimlerin altını çizmekte kuşkusuz haklıdır ve rite hâkim olmanın, altüst etmeye karşı saptırma oyununun, riti kullananların gözünden kaçmış olabileceğini gösteren hiçbir şey yoktur. Gücün, karşısına konulan sınırlarla sınırlı olduğunu telkin etmesi kendi çıkarmadır (şüphesiz bu, o sınırları korumanın en iyi yoludur), ama bu telkin bir risk içerir; referansları değiştirerek, gazetelerin söylediği gibi, bazı davranışların (gerçekten tahrik edici bir anlamda) başkanlık mevkiinin kutsallığını bozduğu düşüncesiyle, daha geçenlerde, hemşerilerimizden bazılarının duyduğu rahatsızlığı bir düşünün. Yine Bourdieu’nun söylediği gibi, virtüözün doğaçlama alanı, sınırsız değildir; eğer sınırlarla oynarsa, özgürlüğünün nesnel ve tarihsel sınırı olan kendi tanımım sonunda tartışma konusu haline getirme riskiyle karşı karşıya kalır.

Son bir örnek: Emmanuel Le Roy-Ladurie (1969), bir kara ayin yapıldığını gören ve rahiplerin, “ayini, gerçek ayinde olduğu gibi yüzleri sunağa değil, halka dönmüş bir biçimde yönetmesini” şeytansı davranışa örnek olarak gösteren, XVII. yüzyıl başlarında yaşamış bir köylüden bahseder. Kilise kurumunun, Kilisenin bunalımına verdiği tepkilerden birinin, özellikle rahibin yüzünü müminlere dönmesi gibi bazı biçimsel ve ritüel konulara yönelik olduğunu ve, açıkça, böylesi pratiklerin, bazı aşırılar açısından, “sınırları aştığını” ve kurumu tartışma konusu yaptığını saptamak oldukça ilginçtir.

Altüst etmenin, onunla, kelimenin tüm anlamlarıyla, oynayarak önüne geçmek: Bu, şüphesiz, paradoksal görünüme sahip ritlerin işlevlerinden biridir. Ama daha derin bir biçimde ve daha genel olarak (ve bu ihlalin ikinci kullanımı olacaktır), bu ritler, yasak ve sınır kavramını kullanarak, mümkünün ve akıl alır’m sınırlarını yerinden oynatıp, gücün zorunlu ve akıl almaz karakterini dayatmaya yönelirler. Afrika toplumlarında, şeflere ya da krallara, yerin veya yağmurun efendilerine ya da yaş sınıfı şeflerine yönelik yasakların hepsi, görevin ne kadar edilgen ve ne kadar ağır

olduğunu gösterir; bu yasakların, güç alanı dışında başka bir eşi yoktur; ve bu açıdan Avlekete kadınlarında yasağın yasak olması, istisnadan daha çok örnek teşkil eder: Avlekete kadınlarının tahrik etme zorunluluğunda, (mıknatıs ya da paratoner kadar özgür olan bu kadınların tahrik etmeme hakkı yoktur) gücü, toplumsal düzenin, doğal düzene boyun eğmiş durumda olduğu sıcak noktalara aktarmalarında, Agni kralının edilgenliğinden bir şey bulunur.

Ama, gücün edilgenliği ve ağırlığı, gücün bireysellikötesi olma durumundan başka bir biçimde ortaya çıkar; bu açıdan, gücün insanlarının sıra dışı evlilik pratikleri ve özel cenaze ritleri, diğer ihlallere göre, kurum ve kişi arasındaki ilişkilerle çok daha yakından ilgilidir. Daha doğrusu, bazı evlilik pratikleri (Rattray'ın aktardığı, Doğu Afrika krallıkları ve Ashanti-ler'deki kral ensesti, prenslik ailelerine özgü olan amca çocuğu ile evlilik) ve bazı simgesel ya da gerçek öldürme pratikleri, gücün sahibi olan bireyin diğerleri gibi bir birey olmadığını telkin eder. Kısacası, bir güç kullananın ya da gücün, onu kullanmaya hakkı (gerektiğinde de mahkûm) olması ve bununla birlikte, bireyin yetersizliklerinin, güce, olayın rastlantılarının, etkenlerine verdiğinden daha çok zarar vermemesi gerekir.

Pierre Verger (1973) tarafından incelenen Dahomey'deki Fonlarda, Abomey hanedanının tarihinin, üç soy bağının iç içe geçmesine denk düştüğünü altıncı bölümde göstermiştik. Djoto, bir atanın "ruhlarından" biriyle *{ye:* ruh, yaşamsal nefes, taşınan gölge) birlikte yeryüzüne geri dönen çocuktur: "...Abomey krallık ailesinde, *Madokurı'un* ^e'sinin, ölümünden sonra art arda *Ganhesu, Agadja* (ölümü 1740), *Agnolo* (ölümü 1797), *Behanzirı'e* (1892'de tahttan indirildi) geçtiği ve *Lande'nm* ^e's inin, *Tegbesu'ya* (ölümü 1744), sonra *Adandozan'a* (1818'de tahttan indirildi) geçtiği bilinir.. (s. 62-63).

Ama şef, her zaman ya da mutlak bir biçimde yalnızca hanedanın tekelinde bulunmayan yeniden doğmaya yatkınlığından bağımsız olarak, her şeyden önce, ölümle başka bir ilişki bağlamında tanımlanır. Ankole Bahimaları (kralları, güçleri azaldığında öldürülür), olayı, kralın hastalıktan ya da yaşlılıktan ölmesinin mümkün olmadığını hatırlatarak, açık bir biçimde ve nobranca açıklarlardı. Bu ret, faal durumdaki gücün yukarısında ya da aşağısında, her saltanatın başlangıcında ya da sonunda simgeleşir, ister, çok

önemli bir sorumluluk mevkiine geçiş ritüelinde olduğu gibi, gerektiğinde alaylı sözler, küfürler ve, her koşulda, uyarılar ve dersler eşliğinde ölümünün temsili yapılsın ve sahnelensin, isterse, Ankole'de olduğu gibi, düşman kardeşleriyle ölümüne bir savaştan galip çıksın kral her zaman daha önce ölmüştür; her zaman daha önce ölüm deneyimini yaşamıştır. Bu ölümü tatmış olan şef, zorunlu olarak onun kurbanı olmaz: Uganda'da tahta geçmek, doğal bir ölümle ölünmeyeceğim önceden bilmek ve kabul etmektir. Dinkalarda, mızrak ustası, sonunun yaklaştığını hissettiğinde toprağın altına canlı canlı girmeye karar verir. Şefin doğal ölümü pratikte kabullenilse de, simgesel olarak yadsınır. Baul modelinden etkilenen birçok Fildişi Sahili toplumunda, şefin ölüm haberi gizlenir; daha doğrusu, şüphesiz hiç kimseyi yanıltmayacak ama günlük işlerin yönetimini sağlamak ve halefi hazırlamak için, bazıları, işin gerçeğini diğerlerine göre daha çok bilse de herkesin konuşmamak konusunda hemfikir olduğu bir saltanat boşluğu dönemini düzenleyecek, uygun ve dolaylı bir formülle duyurulur ("Kral ayakkabılarını çıkardı", "Kralın dizleri ağrıyor", "Kral, evinde"). Indenie'nin Agni kralı, bu noktada, daha önce görüldüğü gibi, bir farklılığa sahiptir: sessizlik kuralına, uzayıp giden bir tersine dönüş ritüeli boyunca, gerçek kralın öldüğünü haykırarak ve cesedine kötü davranarak, kralın ve çevresinin temsilini oynayan ve onları karikatürleştiren kölelerin çocukları dışında herkes uyar. Öyleyse, kral ya da şef, iki kere ölerek ölümden kurtulur. Gerçekten öldüğü zaman, simgesel olarak yaşar (dizleri ağrır, evdedir); ölümü simgesel olarak kabul edildiği zaman, gerçek ölümü zaten söz konusu değildir; o zaman Ankole'de, Indenie'de ya da Abomey'de akan ötekilerin, kölelerin, güç kullanacakmış izlenimi verenlerin kanıdır, ve bu insan kurbanı, eski kralın ölümünün gizlenmesinin en uç yöntemi olduğu kadar yeni kralın ilk sınavıdır da. Eğer şefin ölümü her zaman yadsınıyorsa, eğer bu yadsıma zamanın özel bir idaresini, bir saltanat boşluğunun simgesel olarak ve gerçekten düzenlenmesini gerektiriyorsa, şef kişisinin, yönettiği insanlarla aynı güçlüklere tabii olması, onlarla aynı şekilde tanımlanması mümkün olmadığı içindir.

Norman Cohn (1957), bu konuda, Ortaçağ krallığının, yoksulların, krallık mevkiinde oturanı, sıra dışı bir insana dönüştürme gereksiniminden bir süre nasıl beslendiğini göstermiştir. Ama daha açık bir biçimde, "uzun süren her saltanat boşluğunun, krallığın her başarısızlığının, yoksulların ne şekilde olursa olsun kurtulmaya çabaladıkları yoğun bir sıkıntının kaynağı

olduğunun” (s. 303) altını çizmiştir. Dokumacılar ve Çırpıcılar, tutsakken ölen Konstantinopolis imparatoru IX. Baudoin’in öldüğünü kabul etmeyi reddetmişlerdir; Çobanlar güruhu, 1251 ’de IX. Louis’yi

Sarazenlerden kurtarmak istiyordu. Son karizmatik İmparator olan II. Friedrich’in ölümünden sonra, zorunlu olarak yüzyıllarca sürecek olan “bir sıkıntının Alman halkının içini kapladığı” bir dönem olan “Büyük Saltanat Boşluğu” başlamıştır (s. 303).

Birkaç çağdaş büyük liderin (Franco, Bumedyen, Tito) bitmek tükenmek bilmeyen can çekişmelerini, tedavi hırsına ve bürokratik sisteme bağlamakta çok hızlı davranan gözlemcilerin, bu can çekişmelerin, her şeyden önce, hem reddedilen hem de kabullenilen bir ölümün şifrelenmiş yadsınmaları olarak ortaya çıktıklarına ve, bu açıdan, tarihsel bir yenilik olduklarına dikkat etmeleri gerekirdi.

Doğum, evlilik ve ölüm konusunda, çoğu insana yasak olan şeyler güce yasak değildir. Yasak çiğnemenin yalnızca bir yönü olduğu, sınırlar üzerinde oynanan bu oyun, gücü temsil ettiği için ötekiler ile aynı vasıfta bir birey olmayanın bile -hatta denilebilir ki diğerlerinden daha az birey olanın- kimliğini tartışma konusu haline getirmeye kadar varabilir. Gücün, farklı kiplikleri çerçevesinde, bir ölüm tasarımı, kuramı ve pratiği geliştirmemesi mümkün değildir. Ölüm, gücün, en son hakkı ve aynı zamanda kendine bağlı olanları maruz kalmaktan -tanrılara, doğaya ve düşmanlara karşı mücadele ederek- koruduğu şeydir. Ölüm, aynı zamanda, daha ince bir biçimde, gücün bileşenlerinden biridir: Gücün kullanımının, artık bireyin ölümüne bağlı olmaması için, gücün, daha önce ölüm sınavından geçmiş olması, her zaman daha önce ölmüş olması ve her zaman ölümün ötesinde olması gerekir. Erginleme ve başa geçme ritüelleri, ölüm izleği etrafındaki simgesel değişkeleri çoğaltır: Güç açısından, kişi ve ölüm düşünülebilirdir. Ama bu üslup ve düşünce kullanımlarının, pratik sonuçlan yok değildir, çünkü günlük düşünceyi yapılandıran işaret noktalarını değiştirirler: aynı şekilde, mümkünün, akıl alır’ın ve toplumsalın ötesinde, gücün maddiliğini ve aşkınlığını ortaya koyarlar; şeylerin kesinliğinin ve ağırlığının kendilerini dayattığı gibi, ne açıklanması ne de doğrulanması gereken gerçeğin tüm hoyratlığıyla birlikte gücü dayatırlar; aynı zamanda, bireysel kimliğin önemini sonuna kadar göreli hale getirerek (Agni kralının

ölümü ya da Dinka mızrakçı şefinin isteyerek ölümü) gücü kullananı gücün simgesi haline getirirler. Gücün, salt toplumsal ilişkinin tersine, onunla ilgili sahip olunan düşüncenin her zaman ötesinde —ne ilişki içinde ne de göreli, her zaman mutlak- olması gerekir.

Güç, bu şekilde, toplumsalın akıl almaz’ı olarak tanımlanabilse de, bu, bir gücün diğeri ile aynı değerde olduğu anlamına gelmez. Bir halkın tümünde benzeş bir biçimde ortak olan bir irade düşüncesi hem delice hem de tehlikeli olduğu için sırf bu yüzden, tam ve mutlak anlamda demokrasi düşünülemezdir. Ama gücün düşünülemez yanının zayıflaması ya da, daha çok, toplumsalın düşünülebilirliği ve temelinin mutlaklığı arasmdaki mesafenin kısalması, politiğin ve demokrasinin gerçek kullanımının alanını genişletir.

Cinsiyet farklılığı ve mevkii farklılığı üzerinde oynayan ritler, sınırlar üzerinde, dolayısıyla, toplumsalın -yasak kavramının yapılandırdığı- düşüncesi üzerinde bir oyun teşkil ettikleri için, aynı bakış açısıyla göz önünde bulundurulabilirler. Bunların hepsi politik ritüellerdir, çünkü politik, toplumsalın düşüncesi ve gücün gerekliliği arasındaki düşünsel açıdan sürekli devam eden uzlaşmadır.

Kehanet İşareti ya da Ötekilerin Tarihi

Tersine dönüş-saptırma ritlerinin hazırladığı uzlaşma, yegâne uygulama noktasını teşkil ettikleri bir mantık -buna “ritüalist” mantık demenin uygun olduğunu düşünüyoruz- niteliğindedir. Bu, en azından, antropoloji ve tarih literatüründe “peygamberci” , “mesihçi” ya da, bazı bağlamlarda, “binyılcı” olarak nitelenmesi uygun olan hareketlerin bazı yönlerini inceleyerek, sağlamlığını test etmek istediğimiz bir hipotezdir. Bunun ötesinde, bu hipotez çerçevesinde ve tam olarak bu mantığın bir ifadesi olarak düşünülebilmeleri mümkün olduğu için, bu hareketlerin, pagan tutumun, tarihin karşısına çıkardığı engellerle karşılaştığı zamanki en uç uzantısını teşkil edip etmediklerini sorgulayacağız.

Öyleyse, literatürde ayrı ayrı ele alınmaları adet olmuş iki toplumsal olgu arasında, yani tersine dönüş denilen ritüeller (bunları, önceki bölümde tersine dönüş-saptırma olarak adlandırıp olarak analiz etmeyi denemiştik)

ya da daha genel olarak simgesel hile ritüelleri ile peygamberci ya da binyılcı hareketler arasında bir koşutluk kurmaya çalışacağız.

Bunu yapmak için, daha önce ele aldığımız iki örnek üzerinde, bunların öncelikle birbirlerine gözle görülür biçimde çok yakın olan ve literatürde sıkça bahsedilen bir dizi ritte yer aldıklarını hatırlatarak, bir süreliğine yeniden duracağız.

Bununla birlikte, bundan, bu şekilde ortaya çıkan biçimsel ben-zerliklerin, onlara denk düşen ritüelleştirme olgusunun bütününü kapsadığı sonucu çıkmaz. Etnologlar (özellikle de Turner), rollerin ters yüz oluşlarının temelde iki ayrı durumda gerçekleştiğinin altını çizmişlerdir: bazı toplumsal olaylara dair bunalımlar ve doğal olayların döngüsel, mevsimsel tekrarı; bu durumda, bu olayların, temelde, av ve tarım sezonlarının açılışına, saltanat boşluğu dönemlerine girilmesine ya da doğal felaketlere bağlı olduklarını görüyoruz. Bu sayılan şeylerin, birbirine kökten bir biçimde zıt iki kategori tanımlamadığı görülecektir: Bu durumda, erginleme ve yükselme ritleri (Turner terminolojisinde *“life crisis"* ritleri), her bireysel yaşamda tek bir kez ortaya çıksalar bile, toplumsal yaşamda hemen hemen düzenli aralıklarla kendilerini gösterirler; böylece, bir tarım sezonunun açılışı ile ilgili ritler, ekonomik yaşamın özellikle nazik bir anında, o yılki refahının meteorolojiye sıkı sıkıya bağlı olduğu bir anda ortaya çıkarlar. Ritüel etkinliğin ufkunda her zaman bir bunalım tehdidi vardır.

Ama rollerin karşılıklı olarak değiştirilmesi, potansiyel ya da varolan bunalımın tedavisini belirlemek için yeterli değildir; bir an için Agni ve Mina ritüellerine geri dönersek, bu rol değişimlerinin bir üçlü “oyun” (sözcüğün tüm anlamlarıyla) biçiminde kendilerini gösterdiklerini tespit edebiliriz:

1. Kralın ölümü, sahnelenir, kelimenin teatral anlamıyla oynanır, öyle ki, bu oyunda, herkesin davranışı (buna saygısızların, tahrikçilerin yani kölelerin oğullarınınki de dahildir), uzun süre önce kararlaştırılan bir senaryoya göre belirlenmiştir.

2. Ölü kral, krallığın yöneticileri, potansiyel halef ya da halefler, kölelerin oğullarının oyununa gelir onlar tarafından aldatılırlar; kölelerin oğulları, bu krallık mensupları tarafından ortaya konulan ve kralın ölmediğini ayrıca

kral yaşadığı için tüm uyruklarının mutlu olduğunu ileri süren resmi gerçekleri yalanlarlar ve bunların doğru olmadığını ifşa ederler; bu ifşanın, öngörüldüğü, çok resmi bir biçimde istenilen bir şey olduğu ve köle oğullan, saltanat boşluğu dönemi sona erdiğinde kendi sınıflarına geri döneceğine ve düzmece kral öleceğine göre, “yalancıların”, ilk aldatılanlar olduğu ileri sürülebilir. Aslında ritüelin ön saflarına yerleştirilen görevlilerin bakış açısına ayrıcalık tanımak gerekmez: “miş gibi” atmosferine sokulan, yalnızca bir dizi rolü oynamakla kalmayıp “miş gibi yapmaya” (sanki kral ölmemişmiş gibi ya da sanki düzmece kral gerçek kralmış gibi ve hatta sanki sayısız ve zorlayıcı tahrikler oyununun resmettiği o güç bile, hangi güç olduğunu bilmeden aldatılabiliyormuş gibi) girişen toplumun tümüdür.

3. Kısacası, her biri, yalnızca efendilerin ve kölelerin görünüşte birbirine karıştığı farksızlıkları değil yaşanan tecrübeye ve saltanat boşluğuna bağlı belirsizliklere kayıtsızlığı da oynamaya davet edilir; kral öldü, ölmedi ne önemi var? En azından, her şey yerli yerine oturup, saltanat boşluğu dönemindeki beklemelerin ve olayların sona ereceği güne kadar, kralın varoluşuyla ilgili soru artık sorulmaz.

Çiçek hastalığı, Guin-Mina ritüelinde, biraz, ölü Agni kralı gibi işlenir. Sürekli ya da en azından sık sık söz konusu olan bir sahnelemenin konusudur, zira bu konuyu “işlemeye” çağrılan kadınlar, işin doğası gereği halk tarafından beğenilen komik rolleri oynamaya çağrılan komedyenlerdir. Kovma ritüellerinde çiçek hastalığı oyuna getirilir (aldatılır) öyle ki, aktörlerin doğrudan yorumuna göre yasak yiyeceklerin armağan edilmesinin onun midesini bulandırıp böylece uzaklaştırdığı kabul edilir. Kısacası oynanan yine kayıtsızlıktır: Çiçek hastalığı tanrısına, ondan çok korkulduğu bir anda kötü davranılır.

Bu durumda, oyun kavramı, Agni ve Guin-Mina ritüellerine uygulanabilir görünmektedir ve bu oyun kavramının kendisi, tersine dönüş denilen ritüellerinkinden daha büyük bir sayıda durumu kapsar. Bu konuda, üç açıklama yapalım: birincisi, tersine dönüş-saptırmanın iki temel figürünün (oyunun kuralının kendini gösterdiği figürler), birinin diğerinin belirli bir ölçüde karşıtı olduğunun, birinin kazanan, diğerinin kaybeden olduğunun, birinin doğasının, taklit, diğerininkinin siliklik olduğunun altını çizelim.

Kuşkusuz, taklit, karikatüre doğru yönelir ve farklılıkların silinmesi, ancak onları daha iyi ortaya çıkarmak içindir. Söz konusu olanın tersine dönüşten daha çok saptırma olduğunu düşündüren, açık bir biçimde bu sınırdır; İkincisi, yalnızca, kralın ölümünün reddedilmesi ya da çiçek hastalığının tahrik edilmesi çerçevesindeki hilenin görünüşteki alaycı karakteri algılanabilir; bu "hile" farklı durumlarda daha önce gördüğümüz gibi, örneğin ölen bir ikizi ya da kıskanç bir büyücüyü "aldatmayı" amaçlayan birçok Afrika ritüelinde ortaya konulan hilelerle benzerlikler taşır; bu ikisinde olduğu varsayılan gücün, gerçekten onları aldatmak amacıyla alınan böylesi önlemleri gereksiz ve gülünç hale getirdiği açıktır. Son olarak (ilk iki açıklamanın ortaya çıkardığı sorulara bir cevap olacak biçimde) ister politik ister özel olsun bu simgesel hile ritüellerinin çoğu, ordaliye boyun eğen sanıklar ya da muhalifler gibi, başka bir çözüm yoluna sahip olmamaları ve son bir kez, herkes için bir kez kendilerim olayın yaptırımına teslim etmeleri anlamında "duvara sıkışmayı" ayinleştiren etkenler tarafından tamamlanır. Gücün mevkiinin boş olması, salgın ya da çocukların ölümleri sürüp giderse, bunların bazıları, bizzat kendisi toplumsal organizasyonun yadsıyıcısı olan kalıcı bir tehlike yaratarak toplumun tümünü, bazıları da bir soyun yaşamını riske atarlar.

Bu simgesel "hilelerin" rolünü, savmayı amaçladıkları acil durumlar bakımından incelemeden önce, son olarak, kolektif ve kamusal tezahürlerinde, zorunlu olarak rol değişimlerine bağlı olmadıklarını çünkü bu rol değişimlerinin daha çok onun olası yönlerinden yalnızca biri olduğunu da belirtelim. Eva Gillies (1976) tarafından incelenen bir Nijerya köyü olan Ogori Akokolarında çiçek hastalığının "tedavisi" örneği, bu konuda derslerle doludur. Birçok Afrika toplumunda olduğu gibi, Akonlarda da, Eva Gilles'in aktardığına göre, Eski Yunanlıların kendi Eumenideslerinin adlarını söylerken hareket noktalarını teşkil eden ilkeye benzer bir ilkeden (bu, tek başına bir tür tersine dönüş olarak tanımlanmasına itiraz edilmeyecek olan ama aynı zamanda komik ve tahrik edici [insanüstü güçlerin yalnızca yalan bir sözle yatıştırılabileceği nasıl düşünülebilir?] bir yönü de olduğu yadsınamayacak olan bir ilkedir) yola çıkarak Iya Okeka, Büyük Anne, ya da Iya Osaka, Bereketli Anne olarak adlandırılan bir çiçek hastalığı tanrısı vardır. Şurası kesin ki, çiçek hastalığının ritüel tedavisi, rollerin değişimine başvurmaksızın, salgınla birebir bir çatışmaya bağlıdır. Ogori Ganları ve komşularının ortak bir

haberleşme ve alarm sistemleri vardı. Bir köyde bir çiçek hastalığı vakası ortaya çıktığında, ulaklar, diğer köyleri uyarırdı; bu şekilde bilgilendirilen Ogori köyünde, köylüler, bir taraftan Büyük Anneyi hangi armağanların yatıştırabileceğini, diğer yandan da Büyük Anne'nin hangi bölgede bir kurban "süsleme" niyetinde olduğunu öğrenmek amacıyla kahin *isiya'ya* danışırlardı; bu bölgeden bakire bir kız belirlenir ve bu da her zaman kahinlikle yapılırdı; bu bakire kız, elçilerin eşliğinde hastalığın çıktığı köye gönderilir, orada, kurbandan alınmış lenfi bulaştırmak için sağ göğsü kesilirdi; Ogori'ye geri dönüldüğünde, tüm çocuklara aynı tedavi uygulanır ve bu çocuklar genç kızdan alman lenfle "aşılanırlardı". Afrika'da yaygın olan bu uygulama, çok sonraları çiçek hastalığına karşı yapılan aşı kampanyalarının neden daha kolay olduğunu açıklıyor; ama, bu uygulama, az çok aşılamanın faydaları ile ilgili deneye dayalı bir önsezi olarak görülemez, sorgulanabilecek tarafı daha çok, homeopatik tıpların simgesel izini taşıyıp taşımadığıdır.

Kaçınılmak istenen hastalığa kendini vermek, yatıştırılmak istenen tanrıyı ya da kaçınılmak istenen ölümü tahrik etmek: Bunlar, yalnızca toplumsal aktörlerin değil (ya da hiç değil), (daha çok) gücün olumlu ya da olumsuz etkilerinin de değişmediği bir atmosferde, baş döndürücü tutumlar ve "sınırları zorlayan" akıl yürütmelerdir. Kral, ne iyi ne de kötüdür, tanrı, hastalığı, ayrım yapmadan hem getiren hem de götürendir; bir farklılıklar sisteminde birbirlerine göre düzenlenen "toplumsal yapıların" tersine, güç (hiçbir güç) düşünülebilir değildir; güç, bu farklılıklara göre değerlendirilemez, zira artık hiçbir şey onun keyfiliğini ve kaçınılmazlığını kuramaz; öyleyse, güç, onsuz, başka sistemlerin olabilirliği ya da varlığı her farklılıklar sistemini göreli hale getirdiği için, güvencesi olduğu bu sistemin dışındadır. Şefin ya da kralın, tanrının ya da rahibin, erginleme basamaklarında ilerleyen insanın gücüne gelince, bu güç kendi oluşturduğu farklılıklara karşı gerçeklenir (ensest edimi, simgesel ölüm, yasakları aldırmama ya da ölümlülerin çoğunun ilgilendirmeyen yasaklara uyma yoluyla); bu durumda, rol değişimleriyle, olumlu ve olumsuzun, iyileştirme ve hastalığın eşitlenmesiyle ya da yasakların ters yüz edilmesiyle farklılıkları simgesel olarak yadsımak, gücü tahrik etmekten daha çok onu kabul etmektir; toplumsalın düşünülemez yanını, kendisinin boyun eğmediği ve kendisini kısıtlamayan kuralları koyan gücün düşünülemez yanım sahnelemektir. Toplumsalın temelini teşkil eden farklılıklar sistemi,

toplumsal konumlarla (birçok Afrika toplumunda soylar arası ve soy içi toplumsal konumlar) ve meşru ile gayrimeşru olanın arasına bu konumlara göre ya da onlardan bağımsız olarak açıkça sınır koymayla ilgilidir. Ama büyük felaketler ayrım yapmadan bir toplumun tüm üyelerini tehdit eder. Ritüelin, gücün de sorumluluğunu aldığı doğa güçlerinin bu kayıtsızlığını çağrıştırırken, sahnelediği yine bu güçtür.

Gücün benimsenmesi farklılıkların simgesel olarak yadsınmasından geçer ve güç zaman zaman kendini benimsetebildiğine göre yadsımaya da maruz kalır: Köleler, kralın ve özgür insanların sertliklerine, kadınlar, erkeklerin kendini beğenmişliğine ve kabalığına, bazı erkekler ya da bazı kadınlar da tanrıların acımasızlığını güç adına karşı çıkabilirler. Daha önce kullandığımız (Auge, 1977) bir ifadeyle, gücün sinizmi, gücün içinde bulunduğu, her şey sona erdikten sonra kendi hakikatini olduğu gibi koruma, kendini, ispat edilemez olduğu kadar kesin de olan bir olgu olarak dayatma zorunluluğundan ileri gelir; ama bu sinizmin sınırı, doğanın reddedilemez kesinlikleridir: gücün kalıcılığım temsil edenin ölümü, gücü, kaçınılmaz olarak herkesin huzurunun güvencesi olanların ölümü, toplumu ölümle tehdit eden salgınların zincirlerinden kopması. O zaman, rit, doğanın kendisine karşı, her şey bittikten anlamını sonucun doğrulayacağı ya da yalanlayacağı ilk kesinliklere (ölüme, salgınlara) karşı düzenlenir; güç, kuvvettir ve, ritüelin biçimlendirdiği akıl almaz ordali deneyiminden sonra, sonuç, bu kuvvetin büyüklüğünü ve sağlamlığını ortaya koyacaktır. Ama, ritüel, ne özü ne de sonuçlan bakımından devrimcidir ve başarısızlığı, gücü kullananlara zarar verse de gücün biçimini tartışma konusu yapmaz. Öyleyse, tersine dönüş ritüeli, daha genel olarak da simgesel hile ritüeli, ne kökten bir alt üst etme aracı, ne de toplumsal ilişkilerin hakikatini görünmez hale getirmeyi ya da onları “gözler önüne sermeyi” amaçlayan katıksız bir korumacılık aracı olarak yorumlanamaz: çünkü, tam tersine, sırf güçlülerin davranışlarının taklidini yaparak, birbirlerine karışmasalar bile kuvvetin, gücü meşrulaştırdığını telkin ederek, bu ilişkilerin hakikatini kabul eder ve kabul ettirir, onu gerçekleştirmek ya da gerçekleşmesine izin vermekle sorumlu olanları eleştirilerden ve bu eleştirilerin sonuçlarından bağışık tutar. Büyük politik ya da meteorolojik ritlerin içinde yer aldıkları tarihsel sekanslar hakkında belirli bir bilgiye her zaman sahibiz ama bir şef ya da bir din sorumlusundan daha çoğunun mevkiini ya da yaşamını, sonucun ağırlığı nedeniyle kaybettiğini çok iyi biliyoruz[31].

Şimdi, Melanezya ve Afrika kadar farklı yerlerde birçok örneğine rastladığımız “Binyılcı” ya da “Mesihçi” hareketlere gelelim. Bu hareketlerin, tersine dönüş-saptırma ritüellerinde gördüğümüz silinme ve taklit mantığına hangi açıdan benzediklerini ortaya koymak belki de imkansız değildir; aynı şekilde, bu hareketlerde, daha geniş politik ve coğrafık büyüklüğe sahip ulusalcı hareketlerin tohumunu gören P Worsley gibi bir yazarın pozitivist iyimserliğini göreli hale getirme olanağımız vardır her ne kadar bazı yazarların, özellikle de Linton’un, bu hareketleri yalnızca “doğuştancı” ve “geçmişçi” tepkiler, temelde akıldışı ve nostaljik olan akıl kaçkınlıkları olarak görme eğilimine, E Worsley gibi, karşı çıksak bile. Başkalarının “sıcağı sıcağına” incelemiş olduğu hareketleri “iş işten geçtikten sonra” analiz etmenin daha kolay olduğu kesindir; ama R. Bastide, geçmişe dönüp bakarak, bu hareketlerden en devrimci olanlarının, ulusalcılıkların ortaya çıkışından sonra ortadan kalktıklarını ya da muhafazakâr olduklarını belirtirken belki de her şeyi söylememiştir; tarihsel bir paradoksun

31) Yine de, bu, kuşkusuz, genel bir kural değildir: Azledilemez mevkiler vardır. Ama, saltanat boşluğu, birbirine düşman varisler arasmdaki, sonu hem vekalet döneminin ortadan kalkmasına, hem de meşru halefin başa gelmesine varan bir taht kavgasıyla doldurulduğu için ritüel etkinlik zamanı ile yaptırım olayının zamanının bir şekilde iç içe geçtiği Doğu Afrika krallıkları, bu konuda istisna da olsa bir örnek teşkil eder.

bu durumda büründüğü güçlük, böylesi hareketlerin hem edimler ve sistemler olarak, hem de somut tepki ve saptanabilir, yalıtılabilir kültürel ya da kültürlerarası izlekler bütünlüğü olarak, Bourdieu’nün deyimiyle yapılandıran yapı ve yapılandırılan yapı olarak ele alınmalannın düşünsel açıdan gerekli olduğu olgusundan ileri gelir.

Melanezya’daki hareketleri ele aldığı incelemesinde, Worsley, geleneksel inançlarla sıkı bir bağa ve zayıf bir organizasyona sahip hareketler (Taro kültü gibi) ile neredeyse “gerçek” politik akımlar olan hareketleri (“İlerlemenin Kuralı” - “M*arching Rule"* gibi) birbirinden ayırır; ama, ona göre, bu hareketlerin en geleneksel ve en geçmişçi olanları bile, içlerinde “pozitif” unsurlar barındırırlar; bir yanda, bizzat dünün adetlerinin hayata geçirilmesi “Avrupa ideolojisi ile olumlu bir kopuş yaratır”; diğer tarafta, en

zayıf organizasyonlar geleneksel sınırları altüst eder ve yeni bir politik çerçeve (gelecekteki ulusalcılıkların politik çerçevesi) geliştirir ya da hazırlarlar. Başka bir deyişle, Worsley, öncelikle, Binyılcı hareketler tarafından geliştirilen izleklerle (her ne olursa olsun aralarından bazılarına), bu izleklerin (olumsuz) etkililikleri ve dolaylı olarak, bunları ortaya koyan organizasyonların etkililiği ile ilgilenir: Ona göre, deneyim, bu hareketlerin içinde yer alanlara "geleneksel kavramların etkisizliğini" göstermiş ve onların başka bir zemin üzerinde gruplaşmalarının önünü açmıştır; bu gruplaşma ise, geleneksel ayrılıkların ortadan kalkması ve eski çerçevenin genişlemesiyle kolay hale gelmiş ve kendini göstermeye başlamıştır. Ayrılıkların ortadan kalkmasının ve eski çerçevenin genişlemesinin en somut örnekleri arasında, Çin'deki T'ai-p'ing hareketi (eskiden hiçbir ortak organizasyonları olmayan köylüleri bir araya getirmiştir), Amerika'daki Hayaletlerin Dansı (birçok Kızılderili kabilesinde aynı anda yayılmıştır) ya da Yeni Zelanda'daki Haus Haus hareketi (eskiden düşman olan kabileleri bir araya getirmiştir) kadar, *"Cargo Cult"* ya da İlerlemenin Kuralı tipindeki hareketler de yer alır. İdeolojik kopuş ve politik-uzamsal genişleme: Bu iki kavram, Worsley'in, Binyılcı hareketlerin kökten bir biçimde yenilenmesini, "yeni bir ahlaka vurgu yapılmasının anlamını, grubun bayraklar, üniformalar ve diğer topluluk simgelerini benimsemesini" olumlu olarak değerlendirmesine olanak sağlar; bu yenilenme ("yeni şifrelerin yaratılması"), ona göre, Çinde'ki T'ai-p'ing devrimcilerinin dinsel ve seküler kodlarının ya da Almanya'daki Reform'un Binyılcı sol kanadının olduğu kadar Sudan'ın Mahdiyalarındaki İslam inancının kaynaklarına bir geri dönüşün de özelliğidir. Sömürgeleştirme nedeniyle, Hıristiyan ve yerel öğeler yeni doktrinle bütünleştiği zaman bile (Fiji adalarındaki Tuka hareketinde olduğu gibi), Worsley'e göre, baskın olan, bu doktrinin Avrupa karşıtı yanları ve bir yap-boz biçiminde Avrupalı parçalara ve geleneksel parçalara bölünmesi mümkün olmayan bir sentezin yeniliğidir - burada, yazarın başka yerde açık bir biçimde belirttiği, Gluckman'ın "toplumsal alanına" ve onun, Malinowski'nin "kültürel bölmelerine "yönelik eleştirisine bir gönderme vardır.

Eğer argüman, yine de inandırıcı değilse, bunun nedeni, Worsley'in, "gerçek dışı akıl kaçkınlıkları" olmaktan uzak olan Binyılcı hareketlerin, ortamı anlamaya ve dönüştürmeye yarayacak etkili araçlar bulmaya yönelik umutsuz arayışlar olduğunu göstermek için geliştirdiği argüman ile

neredeyse çelişik olduğu içindir. O zaman, N. Wachtel'in deyimiyle "yenilmişlerin vizyonunu" bize yeniden vermesi (bunun için çok çaba gösterir) gerekir ve bu vizyon, kaçınılmaz olarak, ne doğrudan doğruya ne de dolaylı olarak Avrupa ideolojisi ile olumlu bir kopuş olarak ortaya çıkar. Bazı Binyılcı hareketlerin incelenmesinde, bu hareketlerin yorumlamaya giriştiği durumun, öncesi olmayan dayatılmış bir egemenlik durumu olduğunun ve bu dayatmaya maruz kalanların bakış açısından bir tarihsel rastlantıdan daha çok doğal bir felaketi andırdığının hesaba katılmaması mümkün değildir; bağdaştırıcı Binyılcılıklan, sapkınlıklar olarak ele almak mümkün değildir; ilk dogmadan yoksundurlar; belirli bir biçimde, Beyazların, kendilerine çıkar sağlamak için, mesajın özünü gizli tuttuğuna dair kimi zaman açıktan açığa biçimlendirilen bir düşünceyle, ilk dogmayı ararlar.

Worsley, çok doğru olarak, Binyılcı doktrinlerin, dünyayı ve tarihi yorumlama ve onlara egemen olma sistemleri olarak ortaya çıktıklarının ve bu sistemlerin ortaya görülmemiş gerçeklik türleri çıkardıklarının altını çizer; insanlar kendilerini yalnızca gerçek amaçlara adarlar ama ideolojik ve maddi bir egemenlik durumunda, açıklama araçlarını yalnızca onlara sorun yaratan gerçekliklerden ödünç alırlar. Böylece, Worsley, "Melanezya yerlilerinin çoğunun, Avrupa'ya özgü, mal üretim sürecinden tümüyle bihaber olduğunun" altını çizer; kargo üzerine yapılan vurgu, Avrupalılann, uçak ya da gemiyle bir sürü mal almaları ile ilişkisiz değildir; Avrupalılar, bu mallara basit kâğıt parçalarını değiş tokuş ederek sahip olurlar ve bu olgunun gözleminin bir sonucu olarak, "mektupların" ve "pasaportların (laissez-passer) " kargo simgeselinde geniş bir yeri vardır; hindistancevizi içi fiyatındaki oynamalar da, tıpkı, Dünya Savaşına bağlı olarak, otoritenin bu bölgede sırasıyla İngilizler, Hollandalılar, Japonlar ve son olarak Amerikan ordusu tarafından ele geçirilmesinin sonucu olan politik değişimler gibi bu anlaşılamaz dünyaya aittir. Worsley, Buka hareketleri ile ilgili olarak, örneğin, yoğun çalışmaları, kargonun gelişinin habercisiymiş gibi görünen Japonların ilk başta nasıl iyi karşılandığını, organizasyonlarının, egemen güç modeli üzerine nasıl kurulduğunu gösterir: "Aralık 1947'de, askeri bir örgüt ortaya çıkar; her köyün, mızraklar ya da tüfeklerle donanmış kendi askerler ve polisleri olmuştur. Bunlar, şeflerin korumalarıydılar, şefleri belirli bir biçimde, Japonlar gibi yerlere kadar eğilerek selamlar-lardı..." (s. 169). Son olarak, dinsel model, yeni

hareketlerin izleklerinde ve yapısında eğer baskın bir unsursa, bunun nedeni, Amerikan Siyahları ile ilgili sosyolojik eserlerin gösterdiği ve Sundkler'ın Güney Afrika'nın ayrılıkçı Kiliseleri ile ilgili olarak ortaya koyduğu gibi,"dinsel etkinliğin, Avrupa kültürünün yerlilerin katılımına açık olan nadir alanlarından biri olmasıdır" (s. 175).

Worsley yerlilerin, kendi Binyılcı kültlerini, misyonlara katılmalarının kendilerine hiçbir maddi iyileşme getirmediğini saptadıktan sonra yarattıklarını ileri sürer; ve ekler: "Büyüleyici tip, ortamdaki gerçek değişimlerin araçları olarak yetersiz etkiler üretse de, bu etkiler, en az bu tip kadar, günlük yaşamın gerçek sorunlarını çözmeye yönelik girişimlerdir..." (s. 175). Ama, Worsley'in tanımının, her ritüel pratiğe de uygun olup olmadığını ve Binyılcı hareketlerde bulunduğunu ileri sürdüğü bazı yeni özelliklerin, yukarıda tersine dönüş-saptırma ritüelleri ile ilgili olarak analiz ettiğimiz simgesel ve taklitsel (mimetique) hileleri birazcık andırıp andırmadıklarını sorgulayabiliriz.

Öncelikle, Hıristiyanlığı benimsemede, bir gelenekçilik aşaması ve bir kökensel bağdaştırma aşaması diye ayrım yapmak çok doğru değildir: eğer Hıristiyanlık, bu dine yeni girmiş olanları düş kırıklığına uğratıyorsa, bunun nedeni, Hıristiyanlığın, başlangıçta, onlar tarafından, Beyazlara zenginlik ve saygınlık kazandıran şeyin bir dengini onlara da sağlayabilecek şifreli davranışlar bütünü olarak düşünülmesidir; bu anlamda, Binyılcılık, yeni müminlerin Hıristiyanlığının sonraki bir aşaması değildir; onun çağdaşıdır ve hatta, sömürgeleştirme, güç, yeni zenginlikler ve yeni dinsel ritler yerliler tarafından haklı olarak tarihsel açıdan birbirine bağlı olarak görüldüklerinden dolayı onunla özdeşleşir. Yerli "bağdaştLrmaci' lıkların" ortaya çıkışıyla birlikte görülen şey, daha yukarıda bahsettiğimiz uç durumlara daha yakın ve onlardan daha gelişmiş bir güç ritüelinin doğuşudur; uyandırılması gereken (Incil'in gücüyle olduğu kadar orduların gücüyle de kendini gösteren) ve tümüyle korku mu yoksa umut mu yaratacağı çok iyi bilinmeyen (sömürgeci ile ilişkilerin çift anlamlılığına ve bu sömürgecinin, etkisinin ve saygınlığının dolaylı olarak kanıtı olan hareketler karıcısındaki çelişkili tutumlarına her yerde tanık olunur) güç, adeta ondan hiç korkulmuyormuş gibi,"oynanacak", sahneye konulacak, taklit edilecek ve "aldatılacaktır". Buna koşut olarak, toplumsal farklılık-lar oyunu karmakarışık olur (hem kabile düzeyindeki farklılıklar hem de etnik

farklılıklar oyununun bozulduğu doğrudur: Ama, Binyılcı ritlerin, bazı vesilelerle, sosyo-politik grupları bir araya getirdiğini ve bu tür bir araya gelmelerin, illa da belirli bir Devlet biçiminin habercisi olmadığını belirtmek gerekir). Beyaz güce gelince,bu güç, bu hareketler için, bir karşı çıkışın nesnesi olmaktan (taklidi yapılır ve hatta karikatürize edilir) daha çok, başka zamanlarda tanrılara ya da krallara yöneltilen tahriklere benzer bir tahrikin nesnesidir. Her ritüel, bir beklenti havası içindedir ve, sanki uğruna rit düzenlenenler ile riti düzenleyenler arasında bir fark yokmuş gibi, hakim olmayı ya da kazanmayı amaçladıkları güçlerden, onların bazı niteliklerin ya da aksesuarlarını (kralın, kölelerinin giyeceği kıyafetleri, tanrının, müminlerinin yiyince kusacağı yiyeceği, Japonların kılıcı ve Hıristiyanların İncili) ödünç almak, Binyılcı ritlerin, tersine dönüş-saptırma ritleri ile paylaştığı bir olgudur; sonuçta ortaya çıkan, köle ve kral, rahip ve tanrı, Siyah ve Beyaz arası bir şeydir: oyuncu.

Bu durumda, peygamberci ritüelin senaryosunda, tersine dönüş-saptırma ritüelinin hayata geçirdiği aynı üçlü oyunu (taklit, hile, kayıtsızlık oyunu) görmüş bulunuyoruz. Afrika’ya özgü örnekler, bu noktada, Melanezya durumunu geniş bir biçimde doğrulayacaktır. Ama şüphesiz, peygamberci usullerin bütününün, pagan boyutları yani hem kolektif hem de kelimenin tüm anlamlarıyla yersel boyutları açısından, simgesel hile ritüellerinin bütünü ile aynı niteliklere sahip olduğu rahatça söylenebilir. Bu bakış açısından, Afrika’da filizlenen farklı farklı peygambercilikler in, bazen çok belirsiz olan Incil’e referansı saçma olmayacaktır. Aslında tüm peygambercilikler, kuşkusuz hepsi kendine özgü biçimde, mesajlarını, şu üç parametreye göre konumlandırırlar: mesajın hem kökenini hem nedenini hem de en uç modelini (muhtemelen Deccal’ın ikincil biçimleri olarak mutlak Öteki, Beyaz ya da Düşman) teşkil eden bir dışsallık ilkesi; tanrısal iradenin işaretlerinin okunabileceği bir alan olarak yer (verimliliği, normal zamanlarda mevsimlerin geri dönüşünü gösterdiği gibi, şimdi de Tanrı’nın geri dönüşünün kanıtını taşıyacak yer); zaman, peygamberin tarihsel vaadinin vadesinin içinde yer aldığı bireysel tarihin kısa zamanı.

Peygambercili klerin, karşısında ve ona göre konumlandığı referans kaynağının dışsallığı kesindir ve özellikle iki deneyim vesilesiyle doğrulanır:

Bottero'nun (1981), peygamberlerin, Yahudileri, onların Babil ordularını tanrısal iradenin aracı olarak görmelerini sağlayarak nasıl tek tanrıcılığa yönelttiğini zekice gösterdiği yenilgi deneyimi; ötekilerin mutluluğunu ve zenginliğini bir ihtiyaç ya da kavga nesnesi haline getiren, kimi zaman birinci deneyimle birleşen farklılık deneyimi. Eski Ahit'in peygamber kitaplarına göre, Yahudileri suçlu duruma düşürecek olan, Tanrıyı unutmanın yaptırımı olan kötülükler arasında, açlık ve vebadan başka savaş ve esirlik de vardır. Acıların ortadan kalkması ve İncil tarafından vaat edilen Adaletin hakim olması, politik bağımsızlıkla özdeşleşir. Norman Cohen, millattan önce II. yüzyılda yüksek aristokrasi, Yunan-Roma kökenli Selefki hanedanı tarafından yayılan Yunan geleneklerini coşkuyla benimsemişse de, "halkın kendisinin, atalarının inancını muhafaza ettiğini" belirterek, "Yahudi toplumunun alt tabakalarına yönelik olan kıyametle ilgili metinlerin" daha sonra büründüğü aşırı ulusalcı nitelik üzerinde durur. V. yüzyıl Avrupa'sında, Kilise'nin, Binyılın gerçekleşmesinin ta kendisi olduğunu, öyleyse onu beklemenin saçma olduğunu düşünen Efes Konsilinin mahkum edilmesine (431) ya da Kıyameti, tinsel bir alegori yapan, Aziz Augustinus'un *La Çite de Dieu* süne (Tanrının ülkesi) rağmen, kıyamet geleneği, "halk dininin derin karanlık dünyasında" der Norman Cohen, "varlığını sürdürüyordu." Bu gelenek, tüm Ortaçağ boyunca sürmüş ama ancak zaman zaman, yer yer (Fransa'nın Kuzeyi, bugünkü Belçika, Almanya) ve bugün marjinal sözcüğüyle nitelediğimiz ortamlarda kendini göstermiştir. Daha doğrusu, ekonomik açıdan gelişmiş, nüfus açısından yoğun bölgelerde, bu göreli rahatlığın gölgesinde köksüzlük hallerinin bir araya getirdiği bireylerde (yoksul köylüler, gündelikçiler, vasıfsız işçiler, işsiz işçiler...) ortaya çıkmıştır.

Bunların hepsi, erişme imkânı olmasa da yeryüzünde bir öteki dünya düşüncesini benimserler. Öyleyse, yüzyılın başından itibaren, çok hızlı kimi zaman geçici ama çoğu zaman ısrarlı bir biçimde, geniş bölgeleri özellikle de Avrupa etkisine en açık ve ekonomik ve toplumsal düzenlerine en doğrudan biçimde ulaşabilen toplumları baştanbaşa dolaşan Afrika dinsel hareketleri düşünüldüğünde Ortaçağ hareketlerini hatırlamak oldukça doğaldır. Aynı şekilde, öncülerinin kişiliği de bu iki tip hareketi birbirine yakınlaştırır. Ortaçağ'ın kurtuluşçu hareketleri ile ilgili olarak Norman Cohen, bu hareketlerin, sıklıkla, "yaşayan bir Tanrı olarak değilse de, yalnızca kutsal bir insan olarak değil aynı zamanda bir peygamber ve

kurtarıcı olarak benimsenen bir laiği ya da eski bir keşişi” (*a.g.y.*, s. 41) lider olarak seçtiklerinin altını çizer. Afrika’da oldukça sık rastlanan bu son özelliğe geri döneceğiz, ama burada, resmi dine yönelik çift taraflı referansın önemine kısaca değineceğiz. “Kıyamet fanatiklerinin” çarpıtılan mesajı, bağdaştırmacı Hıristiyanlığın siyah müminlerinin budanmış mesajıdır: Düzeltilmesi ya da bulunması gereken şey bozulmuş ya da gizlenmiştir, ama bu şey, Hıristiyan tanrısı tarafında, resmi din tarafındadır. Vittorio Laternari, tüm siyah peygamberlerin Hıristiyan misyonundan geçtiğini göstermişti, Peter Worsley, bu konuda, dinsel boyutun, yerlilerin, beyaz dünyasına girebildikleri tek yer olduğunu gözlemlemişti. Bu gözlemi, Ortaçağ’daki sınıflar arası ilişkiler bağlamına oturtmak kuşkusuz saçma olmayacaktır.

Şüphesiz, Afrika’daki hareketlerin, kendi kültürel tarihlerine bağlı bir kendine özgülükleri vardır. Ama bu kendine özgülük birçok bakımdan bir dışlama şekline bürünür ve Oteki’nin yarattığı çekicilikten ayrılmaz kalır. Afrika’daki hareketlerde ortaya çıkan bu karşıtlık, bu hareketleri, Yahudilerdeki kıyamet düşüncesinden ve Ortaçağ hareketlerinden, her ne kadar bunların hepsinin maruz kaldıkları farklı etkileri tam olarak hesaba katmak zor olsa da, belki de kökten bir biçimde farklı kılmaz. Şurası kesindir ki, Afrika peygamberciliği, geleneksel düzen bakımından dış referansın (beyaz) oynadığı son derece yıkıcı role tam bir örnek teşkil eder. Aslında, peygamber, hem büyücüden hem de şeften kökten bir biçimde ayrılır. Büyücünün, kurumsal varlığı ile nasıl işlediğini gösterdiği toplumsal yapı ile bütünleşmekten ya da bu yapıyı, onu destekleyen ve tanımlayan yasaklar sistemini hem aşan hem de güvence altına alan şef ya da kral gibi korumaktan uzak olan peygamber, bu yapıya meydan okur ve yetersizliklerine karşı çıkar. Büyücü gibi olayı açıklamaz, şef gibi olaya karşı çıkmaz, ama, kendini, olay olarak, büyücünün açıklayamadığı, şefin ise hâkim olamadığı büyük olayın yani Öteki’nin baskınının çağdaşı olarak tanımlar. Geleneksel toplumsal yapıya, ister istemez yabancı olmasa da düşman olan peygamber, eyleminin anlamını, teşvik ettiği veya kendisinden esinlenen “büyücülük karşıtı” kültlerden başka bir yerde asla daha iyi dile getiremez. Büyücülerin (yani, pagan toplumsal yapının başlıca işlevsel yanlarından birinin) kınanması, tüm Afrika peygamberlerinin ortak tutumudur. Buna koşut olarak, büyücülüğün patlaması (yani, şüphelerde aşırı bir çoğalma ve büyücülüğe, düşünsel ve normal toplumsal çerçevesi

dışında kalan başvurma vakalarında bir artış), belirgin bir biçimde tarihsel ve sosyolojik düzlemde, yapısal bir bunalımı yansıtır.

Daha yukanda, *Bamucapi* tipindeki hareketlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi, büyücülüğe karşı çıkma, en siyasallaşmış, en Beyaz karşıtı Mesihçi hareketlerde da yok değildir. Ama, bu hareketlerde, saldırılan modele temelde bir başvuru da yok değildir. Siyah hakikatin beyaz referansı, çoğu zaman Kutsal Kitap'tır. Genel olarak, siyah peygamber, beyaz baskıya karşı ayaklansa bile (bu her zaman açık bir biçimde olan bir şey değildir), hiç yoksa geçici olarak siyah dünyanın mahkûmiyetine neden olan güçlerle ilişkide ve bizzat gücün tanımında muhtemel bir değişimi göz önünde tutar. V. Latemari tarafından incelenen örnekler, beyaz referansın, Güney Afrika'nın "etyopist" ve "siyonist" Kiliselerinde açık bir biçimde var olduğunu ama en yabancı düşmanı hareketlerin da bu referanstan bağışık olmadığını çok iyi gösterir. Böylece, 1933 yılında Beyazların ülke dışına çıkarılmasını isteyen Kasai Bashilelerinin peygamberciliğinin unsurlarından biri, ölülerin geri dönüşü izleği ile gelecekte "kısmen siyah kısmen beyaz" bir insanın gelişi izleğini birleştiriyordu. Afrika tarihinin sıfırdan başlayabilmesi için, öncelikle, bir şekilde beyazlaşmış olması gerekiyordu. Ama peygamber figürü, dikkatimizi, mitik çalma ve kopuş izleği üzerine çekiyor; kozmogoni mitlerinin kurucu kahramanlarına benzeyen peygamberin, erişmesi gereken, sırrının bir kısmını çalmak istediği güçtür. Taklit ritüel pratiği, peygamberin mitik varoluşunu ve prometheusçu boyutunu güçlendirir.

Yeryüzüne, kurtuluşun işaretlerini koymak, peygamberci vizyonun ikinci parametresini teşkil eder, ve çoğu zaman, üçüncü parametreden, bireylerin yaşadıkları zamana bir vade koyma parametresinden biraz ayrılır. Peygamberlik vaadinin iki tamamlayıcı boyutu vardır: içkinlik ve eli kulağında olma durumu. Ahiret vaadinin, somut ve ölçülebilir bir vadesi olmalıdır. Peygambercilik, kısa vadeli müjdeler verir ve yalnızca yeryüzünden bahseder; etrafını saran ve yaydığı işaretlerin her biri, mesajının tümüyle somut olan karakterinin bir kanıtıdır: Peygamber, bedenin hastalıklarını, bunlar ruhun hastalıklarından farklı bir özden olmasalar da, iyileştirir. Peygamber, işaretin kendisidir, yeryüzünü konulan ya da konulacak ve ötekilere nasıl okunduğunu gösterdiği işaretler arasında

bir işarettir. Bu durumda haber vermekten daha çok gerçekleştirir ve gösterir: sözü önceden işaret eder.

Norman Cohen, Eski Ahit'in peygamber kitaplarının, Yehova'nm öfke gününden ve inançsızlar ile İsrail düşmanlarının Yargı gününden sonra, yok olmamış ya da tinsel olarak aşılmamış olan belli başlı ihtişamları güçlenecek ve çoğalacak gerçeklikle dolu bir dünyanın yeniden doğuşunu çağrıştırması olgusunu çok iyi çözümler. Bir çocukluk ya da şair anısı olarak gelecek: Bugünden daha güzel yaşam ve daha parlak güneş. Yeni Kudüs, Eskisinin yeniden inşası olacaktır. Fiziki dünya, manevi dünya benzeri, daha saf olacaktır. Kehanetlerin vaadi, daha somut, daha gerçek ve daha zengindir: "Ne sığırlar ne de koyunlar sudan ve ottan yoksun kalmayacaktır. Buğday, şarap, içecekler, meyveler bol olacaktır, insanlar çoğalacak, sürüler büyüyecektir. Hüzün gibi, bir hastalıktan bağışık, kaygılardan bihaber bir biçimde, artık yüreklerine kazınmış Tanrı'nın buyruklarına uygun bir yaşam süreceklerdir: Seçilmiş halk, böylece, tüm anları neşe içinde yaşayacaktır" (s. 16-17).

Halkın içinde yayılan kıyametle ilgili metinlere gelince, bu metinler, bir yandan zamane kötülüklerinin (bu durumda, yabancı egemenliği ve diktası biçiminde) doğrudan artışını, diğer taraftan, acı, hastalık, üzüntü ve açlığın sürgün edildiği evrensel bir krallık kuracak olan intikamcı Mesih'in eh kulağında gelişinin habercisi olan, uzaktaki bir gelecek senaryosu oluştururlar. Bu şema, milattan sonra II. yüzyılda İsrail'in yok oluşuna kadar sürecek kadar verimliydi: Öyle görünüyor ki Yahudiler, milattan sonra 70 yılında, her an Mesih gelecekmiş gibi bekledikleri için, Romalılara karşı umutsuz bir savaşta alaşağı edilmişlerdir.

Ortaçağ'da kıyamet geleneği, çok benzer görünümler sunar. Binyıl izleği yani İsa'nın bin yıl sürecek yeni yeryüzü krallığı izleği, Mesihçi hareketlerin yandaşlarının, umutlarını öncelikle yersel yaşamın iyileşmesine bağladıklarını çok iyi gösterir. Tamamlayıcı izlekler olarak, Deccal, *rex justus,* ya da Son Günlerin (ya da Yeni Altın Çağın) İmparatoru izlekleri de, -politik bir kullanıma imkan sağlayacak biçimde- bir yakın gelecek perspektifine yerleşir. Böylece, XX. yüzyıl Afrika'sında, tam bir dengi olduğunu saptamak kolay ve dikkat çekici olan, *umudun belirmesi* mekanizması olarak adlandırılabilecek bir mekanizma yerleşir. Bir kötülük

döneminin başlatmak zorunda olduğu yeni zamanların habercisi işaretler, açık bir biçimde, başka zamanlarda kötü işaretler olarak düşünülenlerdir: savaş, kuraklık, açlık ya da “gitgide artan günah miktarı” *(a.g.y.*, S. 33). İkinci olarak, Deccal ile bir tutulan zorba derebeyi ya da, daha erken döneme ait, Altın Çağın İmparatoru ile bir tutulan *rex justus* öldüğü zaman, müjdeci mertebesine indirgendikleri görülür ve, Cohn’un belirttiği gibi, “daha iyisi” beklenmeye başlanır. Son olarak, Ortaçağ’ın Kuzey Avrupa’sında savaş alanlarından dışlananların ya da elinden bir iş gelmeyenlerin zaman zaman oluşturmuş olduğu kurtuluşçu gruplar için, günlük yaşam kendi başına bir çeşit işaret, bir vaatti: liderlerinin, insani güçlerden daha çok, sihirli güçlere sahip olduklarına inanırlardı.

Bakışımızı, Avrupa sömürgeciliğinin başlangıç dönemlerindeki Afrika’ya çevirirsek, Norman Cohn’un aktardığı hareketlere görünürde benzer olan hareketlerin, orada oldukça hızlı bir biçimde gün yüzüne çıktığını görürüz. Şu ya da bu biçimde, bu türdeki hareketler, şimdiye kadar ortaya çıkmaya devam etmiştir. Bazıları, gereksinim duymaya devam ettikleri yok olan kurucuya göreli bir düşünsel sadakat gösterir; bazıları, çok belirgin yerel kökleri olmasa da birdenbire ortaya çıkar; hepsinde, Kutsal Kitap’ın öğretilerinin ya da dilinin izine az çok rastlanır. Bu tür hareketlerin Afrika’ya özgü olmadıkları (Worsley’in Melanezya ile ilgili çalışmaları ve yalnızca Afrika’yı değil, Amerika, Yeni Gine, Polinezya, Hindistan ve Endonezya’yı ele alan Mühlmann ve Lanternari’nin araştırmaları bunu yeterince gösterir) ama Afrika’da örnek teşkil edecek biçimde kendilerini gösterdikleri bilinir.

Örnek teşkil etmelerinin nedeni, özellikle, onların peygamberlerinin de vaatlerine eli kulağında (eli kulağında) ve çok somut bir vade koymalarıdır. İzleklerini, Incil’den (ya da okumayı bilmedikleri için içeriğini misyonerlerden öğrendikleri Incil’den) ödünç alsalar da Incil’in zamanının yeniden ama bu sefer Siyahlar için başlamasını isterler: bu yeniden başlamanın çok yakın olduğuna inanırlar ve ona çok maddi nitelikler yüklerler. Bu anlayış, Afrika’nın güneydoğusunda olduğu kadar güneyinde de bulunur ve içinde bulunduğu bağlama göre farklı yönlere gider ve farklı sonuçlar doğurur. Vadeyi yakınlaştırmanın ve onun tüm maddi gerçekliğini dile getirmenin gerekliliği, peygamber figürünü ya alçaltır ya da yüceltir. Böylece, bazen, Mesih’in geri dönüşünü haber vermek konusunda çok baskı

altında kaldığından kendini Mesih ile özdeşleştiren peygamber figüründe, kelimenin kimyadaki anlamıyla -Mesihlerin, müjdecilere indirgenmesini teşkil eden *umudun belirmesi* hareketinin simetriği ve tersi- bir *çökelme* etkisi gözlemlenir. V. Lanternari, XX. yüzyılın başında Natal'da, Nazaristler mezhebinin kurucusu olan, kendini ilk başta yeni bir çağın habercisi yeni bir Musa olarak sunan Shembe'nin, nasıl gitgide kendine Isa ile özdeşleştirmeye yöneldiğini çok iyi göstermiştir. Fildişi Sahili Baul bölgesindeki bugün de yaşamını sürdüren bir peygamber olan Kobua Yao, görünüşe göre ara aşmaları atlayıp kendini, misyonunu Siyahlarda devam ettirmek için biraz siyah bir tenle geri dönmüş Isa olarak sunar. Bu vizyon çerçevesinde, sömürgeleştirme ya da onun sonuçları, sonu yeni zamanlara açılacak son ve kurtarıcı felaket olarak görüldüğünden (bu, her durumda aynı ölçüde vurgulanmaz) Beyazların tümü, onları bazen potansiyel bir Deccal konumuna getiren belirsiz bir rol oynarlar.

Bir süreliğine Kobua Yao'ya geri dönelim. 1980 yılında onu bize tanıtan *lvoire Dimache* gazetesinden gazeteci August Kiti'nin bir röportajıdır.

Dabakala bölgesinde küçük bir tepede yerleşmiş Kobua Yao, köklerini inkar etmez ("Benim adım Yao, der, çünkü Baul bölgesinde bir Cuma günü doğmuşum"), ama Baul dilinde okunan bir kutsal kitap uydurmuşsa da tamamıyla Kutsal Kitap'ı referans alır: . .Siyahlar için bir kitap çıkarıyorum, inananlar, iki kitaptan herhangi birini seçebilirler. Düşüncemin zemini aynı kalır. Sonuç olarak, siyah bir ten içinde geri döndüm bahanesiyle Kutsal Kitap'ı yakmak gerekmez." Zira Koboua (kendine peygamber Kokangba der - Baul dilinde "hep öyle denir"), diğer peygamberlerin titizliklerine sahip değildir. O, yeryüzüne geri dönmüş Isa'dır (".. .başlangıçta Beyazların yanında beyaz olarak doğdum. Onlara, doğru yolu gösteren ilk kitabı getirmiştim. Ne yazık ki, Beyazlar, bana karşı kötü davrandılar. Gittikleri yolu değiştirmek istemedikleri için beni öldürdüler. Ellerimdeki çivi izlerine bakm. Şimdi babam beni bir Siyah yaptı ve beni, Siyahların ülkesinde misyonuma devam etmem için gönderdi"), *lvoire Dimarıche,* Kokangba'nın "tüm ırklarla" ilgili olan bu misyonu ve bu mesajı hakkında bize çok önemli bir şey aktarmaz. Gazeteciyi çok çarpıcı gelen, bu çorak tepede, peygamberin ona, muhtemelen müminlerini kurtarmak için kullanılacağını söylediği

kayıkların varlığıdır: Eğer Siyahlarda, Beyazlar kadar kötü davranırlarsa, Tanrı Baba yeni bir tufana yol açacaktır.

Kayıkların varlığı, elli üç yaşında olduğunu söyleyen peygamber için bu tehdidin çok uzak olmadığını yeterince gösterir. Bu andan itibaren, bir peygamberin, tarihin geriye dönük bir vizyonundan (tufan da İsa), yeni başlangıç için gerekli temizliğin çağrıştırılmasına geçen sözleri karşısındaki, ulusal gücün temsilcilerinin (sömürge otoritesinin temsilcilerinin de aynı durumda olduğunu hatırlayarak) tereddütleri daha iyi anlaşılır. Ama peygamberlik başka bir şeydir, günlük pratik başka bir şey. Mesaj, bir şekilde peygamberi aşar. O kendini iyi bir vatandaş olarak görür ve otoriteleri benimseyerek onlara iyi dileklerini sunar (“Buake valisinin ve ...belediye başkanının anlayışı sayesinde Dabakala’nın bu tepesine sahip oldum”).

Peygamberin oyunu zamanlar üzerine oyundur: ödünç alınan zaman, çok yakın zaman, peygamberin zamanı, bir yaşamın zamanı. Peygamberlerin tarihi, onunla tam bir çelişki teşkil eden iki tarihi örnek teşkil edecek biçimde birleştirir: bireysel tarih ve çok kısa tarih. Farklı bir umut nesnesinin söz konusu olduğu duruma, Fildişi Sahili’ndeki Harris takipçisi hareket örnek verilebilir. 1914 yılında, tüm Fildişi Sahili’ni baştanbaşa kat eden ve öğretisini günümüz Gana’sına kadar yayan Liberya asıllı peygamber Harris, Siyahların, yedi yıl sonra “Beyazlar gibi olacağı” haberini veriyordu. Haris kendine bir halef seçmese de, o zamandan beri, bazen birbirlerine rakip olan belirli bir sayıda peygamber onun mesajını yaymaya devam etmişlerdir. Bugün Fildişi Sahili’nde kendini Harris’in halefi sayanlar arasında en tanınmışı olan Albert Athco, bir çift söylem takınır: kimi zaman başka bir siyah çocuğun ileride onun reformcu eylemini devam ettirmesi (kardeşlerinin kafasına, sağlığın ve kurtuluşun koşulu olan hakikatin anlamını yerleştirmesi) gerektiğini kabul eder, kimi zaman da, daha önce bahsettiğimiz ve bu durumda da politik opportunizmin belirli bir anlamıyla özdeşleşmesi mümkün olan *çökelme* etkisine boyun eğdiğinden, Başkan Houphouet-Boigny’nin ekonomik gelişim politikasında, eskiden Haris tarafından yapılmış bir vaadin gerçekleşmesini görür. Burada, Musa peygamberi, Mesih’e çökelten eli kulağındalığm gerekliliği ile, geleneğe sadık kalma (otuzlu yıllardan yetmişli yıllara kadar Doğu Afrika’da sayısız benzeri ortaya çıkan eski Rhodesie’deki *Bamucapi* tipindeki hareketlerin

Fildişi Sahili’nden Harris’e sadakati) ve veraset düşüncesi (Koboua Yao’nun kendisi, Tanrı’nın, o öldükten sonra, onun halefi olacak bir kadın seçeceğini kabul eder) olarak ikiye bölünen tarih duygusu arasındaki aynı tereddüdü buluruz. Peygamber, kendi bireysel ölümü düşüncesinde, tarihin bir anlamsızlığı tehdidini başka her insandan daha çok görür.

*

Bitirirken, peygamberciliklerle ilgili olarak, biri günümüzde, “peygamber-cilik” ya da “binyılcılık” terimlerinin, “Nazizm” ve “Leninizm” gibi ideolojileri betimlemek için kullanılabilmesine (metaforik ya da değil) yönelik olan, diğeri de peygambersel girişimlerin özetlendiği tarihin boşa çıkmış bu yapılarının derin (ritüalist) doğası ile ilgili olan iki açıklama yapacağız.

Peygamberci hareketler, toplumsal ve politik bir mesajın taşıyıcıları oldukları için, çağdaş politik hareketlerin kıyamet boyutu, bazı yazarlara açıklayıcı koşutluklar kurma olanağı sağlamıştır. N. Cohn, komünist ideologların, Engels’i etkilemiş olan Thomas Münzter’in kişiliğine her zaman önem verdiklerini hatırlatır. Ama, Cohn, özellikle, Lenin'in, ölmeden önce işçilerin yaşam seviyesinin kapitalist sistemde yükselebileceğini kabul eden Marx’ın aksine, “yöneten sınıfın, kendi çıkarlarını korumaya yönelik olağanüstü bir çabayla, işçi sınıfını yoksulluğun ve hizmetçiliğin en derin uçurumlarına attığı bir baskı sistemi olarak kapitalizm imgesini diriltmiş ve tamamlamış olduğunun altını çizer” (s. 299). burada söz konusu olan, Binyılın, kaçınılmaz olarak, Deccal’ın son ani sıçrayışlarının ardından geldiği düşüncesine dayanan kıyamet geleneğinin bir versiyonundan (bu, tarihin aydınlık vizyonunu yalnızca kurtarıcı Partiye tahsis eden bir versiyondur) başka bir şey değildir. Nazizmin kıyamet esinine gelince, bu esin, çok açıktır: Hitler, “uluslararası Yahudiliğin” ortadan kaldırılmasından sonra Germen ırkının egemen olmasını sağlayacak imparatorluğunu, bin yıllık imparatorluğu kurma vaadinde bulunmuştur.

Bununla birlikte, genel olarak politik militanlık düşünüldüğünde, bu vizyonun genel olarak, tam anlamıyla peygamberciliklerin bir özelliği olduğunu düşündüğümüz vizyona benzeyen kısa vadeli bir vizyondan ileri gelmediği görülecektir. Hatta, peygamber dinlerinin söyleminin, eli kulağında havası içinde olmasına karşın, politik söylemin daha çok,

vaatlerin gerçekleşmesini yani vadelerin zamanını erteleme eğiliminde olması dikkat çekici bir olgudur; sonuç olarak, her şey, sanki bireysel yaşamının önemini ikinci plana atma inancını, yürekliliğini göstermesi, sabırsızlığına ve arzularına hakim olma gücüne sahip olması beklenen militanmış izlenimini verir. Bu tip soyut inancın sonunun, içinde korku ve dolaysız umutları en fazla barındıran dinsel mesajlar kadar kesin bir biçimde baskıcı ya da hoşgörüsüz tutumlara varmasından ya da benimsenmemiş veya gerçekten harekete geçirebilici olamayacak kadar göreli olan ideolojik soyutlamalar karşısında çok tutkulu, coşkulu ve kehanete duyarlı yapıların ortaya çıkmasından kaygı duyulabilmesinde doğruluk payı vardır. Batı’mn kolayca fanatizm olarak görme eğiliminde olduğu bir olguya (örneğin İslam'ın “uyanışı”) ya da her türden mezhebin farklı ama ısrarlı mistisizmlerinin Batı ideolojisini içeriden yıkabileceği düşüncesine uygulanan “dinselin geri dönüşü” izleğine bağlı korkunun da kaynağı genelde budur.

Ne var ki peygamberciliklerin yarattığı tehlike, ritüel etkinliğin, güçle yani kendi kurduğu farklılıkları yadsıyan ilkeyle “oynamak” zorunda olduğu zaman yarattığı tehlikeyle aynıdır; böylece, “duvara sıkışmanın” ritüelleştirilmesi, politik düzensizliğin ya da salgınların savılması kadar yabancı varlığına tepki hareketlerinin de özelliğidir. Binyılcı hareketler, karşısında, sonraki düzenin güçleri ile birlikte, güncel durumu açıklamayan iç farklılıkların güçlerinin de silindiği doğal gerçekliği beyaz düzenden alırlar; bir an için, farksızlığın düşünülemez miti çağrışır: Beyazların ve Siyahların (vadeli) farksızlığı, onları birbirlerine göre düzenleyen farklılıkların daha dün birbirinden ayırdıkları kişilerin (ani) farksızlığı; ama, taklit edilen, çağrıştırılan, tahrik edilen beyaz güç, çiçek hastalığından daha da düşünülemez kalır. Ayrıca, binyılcılıklarm, devrimci olmadıkları,

çünkü, yer yer şiddet eylemlerine kaydıkları zaman bile, gücün sırrını ele geçirmek için saldırdıkları kişilerin temsil ettikleri ilkeleri tartışma konusu yapmadıkları kuşkusuz doğrudur. Ama onlann sınırı bir şekilde düşünseldir ve bize, her güç düşüncesinin özünde bulunan zorlukları gösterir.

Öyleyse, kimi zaman birbirlerinden bağımsız bir biçimde incelenen unsurların aynı bakış açısıyla ele alınması mümkün görünmektedir: bu durumda, yalnızca, tersine dönüş denilen ritler ve simgesel hile ritleri değil,

yalnızca bunların bütünü (burada “tersine dönüş-saptırma” adı altında toplanmışlardır) ve binyılcı hareketler değil, birçok kozmogoni mitinin anlattığı kurucu şiddetler ya da hileler ve tersine dönüş-saptırma ritleri ile binyılcı ritüellerin tahrik edici pratikleri de aynı bakış açısıyla ele alınabilir. Adeta, Frazer’m, büyü ve din arasındaki ayrımın ölçütü yaptığı “sempati”, çok rahat bir biçimde, yarı yansıtma yarı devrim olan bir ritüalist mantığa (pragmatik, istenççi) denk düşüyormuş gibidir; ritüalist mantık, şeyleri değiştirmek, sonuçlar elde etmek istediği için yansıtmaz; aynı zamanda, tanımlamak istediği için kabul eder; bu yüzden, yıkıcı bir değere sahiptir ve toplumsal görünüşlere aldanmaz; anlam ilişkilerinin arkasında güç ilişkileri olduğunu bilir; sanki güçler doğal vergilermiş gibi anlamın keyfiliğini göz önünde bulundurur. Onun, toplumsal yasanın birbirinden ayırdığı her şeyi (insanlar ve tanrılar, köleler ve şefler, Siyahlar ve Beyazlar) tanımlama iradesi, güç ilişkilerinin, onun sahneye koyduğu şeyi de meşrulaştıran özünü tartışma konusu yapmaz. Belki de, paganizmin kötü dehasını ve çok büyük tarih zekâsının etkisini bu iradede görmek gerekir. Çünkü, her ne kadar maddi ve ideolojik egemenlik koşulları, devrimci ve ritüalist bakış açılarının birbirine karışmasına elverişli olsa da, ritüalist mantık (güç biçimlerini değiştirmekten daha çok onları taklit edecek ya da muhtemelen onları yönetecek durumda olanların ritüalist mantığı) kör değildir. Bu yüzden, belki de, Afrika’nın bazı imparatorluk saraylarındaki “aşırılıklar” karşısında, son zamanlarda, kimilerinin büyük üzüntü ve herkesin kızgınlık duymasının nedeni, kopyanın, her şeye rağmen, modeli anlatması duygusudur.

Burada taslak halinde ortaya konulan birkaç düşünce, birçok açıdan, bazı Fransız antropologların ve felsefecilerin analizleriyle çelişir. Aslında bu düşünceler, ortak iyeliğin, ne kadar ilkel olursa olsun hiçbir toplumun ideali ya da pratiği olmadığına ve gücün (tam olarak, toplumsalın düşünülemezi, toplumsalı kuran ve oturmasını sağlayan farklılıkların simgesel olarak düzenlendiği ve ritüel açıdan doğrulandığı yadsıma anlamında güç) olmadığı bir toplumun bulunmadığına dayanır; ne sırf dinden ne de sırf

büyüden ileri gelen gücün oluşturduğu toplumsal farklılıklar/simgelediği farksızlık ilişkisi, kendi payına, sonuçta her toplumsal organizasyonda bulunan ideolojik bir boyutun oluşturucusudur. Toplumsal olgunun keyfiliği (fiili) ve kaçınılmazlığı (mantıksal): Bunlar, etken ya da edilgen bir

biçimde, gücün (kuşkusuz birileri tarafından diğerleri üzerine uygulanabilecek bir zorlamanın önemi olarak değil, keyfiliği simgelemeyi ve kaçınılmazlığı dayatmayı sırf kendine ait bir hak olarak görme olarak tanımlanan gücün) *ifadesi* (güçten bahseden gücün sözü) olan mitlerin ve ritlerin çift ve çelişik izlekleridir; ideolojiye gelirsek, o, her güç kullanımının özünde olduğunu kesinlikle düşündüğümüz bu iki hak iddiasının (silinme ve taklit ritüellerinin figürlerinde görülür) oyunu olarak tanımlanır. Bu iki hak iddiası, hiçbir aşkınlığa gönderme yapmaz: İlkel toplumların tanrıları, asla toplumun kurucuları değillerdir; bu toplum, tanrılara karşı ve onlara rağmen kurulur ve tanrılar, günlük ritüel pratiklerde, kendisini tanımlayan normlara göre sürekli yorumlanan bir dünyanın gösteren'leri işlevini görürler - tersine dönüş- saptırma ritüellerinin son derece politik yanının bir süre için bozduğu döngüsel etki: şeylerin ne olduğu bilinir ama şeylerin olduğu gibi olup olmadığı bilinmez.

Peygambercilikler, umudun yersel, somut ve kolektif boyutunu dışlamakta yetersiz kaldıkları için, bu pagan dünya görüşüyle benzerlikler taşırlar. Mesajını gün yüzüne çıkaranların ölümlü bireyselliklerini bir çelişki olarak yaşarlar, ve güçlerini yalnızca yeni kuşakların unutuşun-dan alırlar: politik etkinlik ve dinsel etkinlik daha da çok belleksizdir; tarihlerinin mitoloji haline gelmesine yol açan bu ortak eksiklik belki de, onlardan biraz uzakta duran gözlemcinin gözünde büründükleri ritüalist nitelikten de sorumludur; bu eksiklik, her ne olursa olsun, onların derin kimliğini açığa çıkarır.

Birey ve Yanılsamanın Basamakları

Yaşadığı çağın düş kırıklığına duyarlı olan Durkheim, yeni bir atılımın, halka yeni din biçimleri icat etme gücünü vermesini umar. Chateaubriand, *Genie du christianisme'in* 1826-1827 baskısına yazdığı ve bir yüzyıldan fazla bir zaman sonra Paul Hazard (1961) tarafından çözümlenen Avrupa'daki vicdan bunalımına uzak bir yankı teşkil eden yeni önsözünde, tarihe göre iki biçimde konumlanıyordu: Birincisi, yüzyılın başına göre, çünkü ona göre eseri, o zaman, kiliselerin ve manastırların kendi yıkıntılarından bir gün yeniden doğduklarını görmekten umudunu kesmiş müminlere geriye dönük bir biçimde umut veriyordu; İkincisi, bu yeni önsözü yazıp girişiminin başarılı olduğunu görse de ("... yirmi yıl çok çabuk geçti, yeni kuşaklar ortaya çıktı ve Fransa'ya eskiden dışında olan

yaşlı bir toplum geldi” [s. 461] çağdaşlarının cahilliği ve nankörlüğü, kendi girişimlerinin yarıda kalması ve yaşadığı çağın belirsizlikleri karşısında belli bir acı hissettiği âna göre (“Bu toplum, kendinden başkalarının gerçekleştirdiği çalışmalardan yararlanmış ve bu çalışmaların ne kadar değerli olduğunu hiç anlamamıştır... beni mutsuzluklara sürüklemeye her zaman hazırdır, tutkularına hizmet etmeyi hiç bilmem... Genelde güce atfedilen bir tür düşmanlık, zorunlu olarak bu gücün dirilmesine yardım etmiş her şeye yöneltilir: kavgadan heyecanlanılıyor; zafere çok az önem veriliyor” [461-462]). Nietzsche ile ilgili olarak, onun hem ateizmin gerçek düşünürlerinin geleceğine inanmasını sağlayan hem de çağının uyuşukluluğundan ve alışkanlıklarından umutsuzluğa düşmesine yol açan tuhaf karmaşık tutkudan bahsetmiştik. *LAvenir d’une illusion*, bir tek varlık nedeni olan bir yönetimin mümkün olacağı iddiasını (pari) boşuna ortaya atar: Fre-ud, bunda, bir dinin yerine, onun tüm psikolojik niteliklerine (kutsallık, katılık, hoşgörüsüzlük) sahip olacak başka bir doktrin sisteminin geçmesi riskini göz ardı etmez; söz konusu eserdeki hayali muhatap, dinin yeri doldurulamaz niteliğini desteklemek için, Fransız Devrimi ve Rusya örneğini ileri sürer; bu muhataba göre, bu bakımdan birincisinin başarısızlığı İkincisinin başarısızlığının da habercisidir. Ama Freud için, dindarlığın alkolün yerini doldurduğu yasaklar Amerika’sı örneği, kuşkusuz entelektüel açıdan daha da sevimsizdir. Bu durumda, dinle ilgili her bireysel düşünce, aynı anda tarihsel bir düşünce ve hatta kimi zaman tarihin bir düşüncesi olarak tanımlanır. Oldukça tuhaf bir biçimde ve yazarların her birinin kendine özgü mizaçlarına bağlı farklılıklara rağmen, bu düşünce, kuşkusuz belirli bir geri çekilme içerdiği için, şimdiki zaman karşısındaki bir şaşkınlıkla ve, duruma göre, nostalji ve umutsuzluk ifadesiyle kendini gösterir.

İlginç olan ve bizi burada ilgilendiren, dinsel sorunun tarihsel boyutunun, en bireysel ve en öznel eserlerde yer almasıdır. Din, her birey kendini ancak toplumsal olarak tanımlayabildiği için hem bireysel hem de toplumsal bir mesele olsa da, aynı şekilde, birey kendi yaşamının bir anlamı olması için kendi tarihi ve diğerlerinin tarihi arasında mutlak bir kopukluk görmediğinden, göremediğinden tarihseldir de. Kısa tarihin, kuşkusuz basit bir eklentisi olmadığı bireysel tarihlerin yönünü neden ve nasıl değiştirdiğini göstermek şüphesiz zor değildir; ama tersi anlamda, bireyin, kendi tarihi boyunca ve bu tarihe göre, tarihin anlamını kavradığı ya da

tarihe anlam verdiği kiplikleri analiz etmek mümkündür. Yaşlanan insan için toplumun ve tarihin değişmesi ve hatta anlamlarını yitirmeleri, kişi kavramından bahsederken varlığını ortaya koyduğumuz sıradan bir konu, alışılmış bir saptamadır (o kadar ki ayrıntılarına girmeye gerek yoktur): gençliğinde yaşadığı tarihe olduğu kadar ileride bileşenlerinden biri yeniden ortaya çıkacağı zaman yaşayacağı tarihe de yabancı olan, yaşamı boyunca kimlik değiştiren kişi böylesi bir anlayışın en uç noktasındadır. Ama iki bireysel göreliliği ileri sürerek (bir yanda, farklı bireysel bakış açılarının çeşitliliğine, diğer yanda tek bir bireyin kendi yaşamı boyunca ortaya koyduğu farklı bakış açılarının çeşitliliğine bağlı görelilik) bireyin tarihini, insanların tarihi karşısına koymak tümüyle saf-lık olurdu; bireysel değişimlerin yalnızca, genel tarihle hiç ilgisi olmayan gölge-olgular olduğunu ileri sürmek daha da saflıktır: Bu değişimler, bu genel tarihi etkilemekle kalmaz, çoğu zaman en azından iki açıdan onun ayrılmaz parçalarıdırlar da. Birincisi, kuşaklar arasındaki farklılıkların, her zaman, çoğu toplumda, bu toplumlardan hiçbirinin kurumsal olarak asla göz ardı edemeyeceği kadar önemli bir yeri olmuştur; özellikle birbirini takip eden kuşaklar arasındaki gerilimler farklı biçimlerde simgeleşmiş-lerdir ve erginlemeler, yaş sınıfları, askeri sistemler ve eğitim sistemleri çarkı ve bireyler arasındaki kavranılabilir ve kavranılamaz davranışların düzenlenmesi, hem çatışmaya yol açabilecek farklılıkların gerçekliğini hem de bu farklılıkların bütünün hizmetine sunulması için bu çatışmaları yatıştırmanın toplumsal gerekliliğini yansıtırlar. İkincisi, tam anlamıyla dinsel olan kurumun açıklamalarına katılan ya da katılmayan, tümüyle dinsel olan simgesellikle iç içe geçmiş olan ya da olmayan (burada, kurumun ya da simgeselliğin dinsel karakterini sadece tanrılar ya da kutsallıkla ilişkiyle sınırlıyoruz) tüm politik simgesellikler, bireyselliğin temel niteliklerini (doğumdan ölüme kadar) göz önünde bulundurmuş ve onları biçimlendirmiştir, çünkü bu nitelikler, kuşkusuz, kendilerinden dolayı ve kendi kendilerine, insanlar üzerinde bir gücün kalıcılığı ya da gerekliliği düşüncesine müthiş bir yalanlamadırlar.

Olası etkililiği ne olursa olsun gücün, ölümü kabullenenin üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Gücü ve muhtemelen yaşam ve ölüm hukukunu işletene gelince, o, kendi ölümü için hiçbir şey yapamaz. Ölümün kendisi de güçten kaçar ve gücü, başka her şeyden daha çok kendisi tartışma konusu haline getirir. Ölüm ve bireysellik o kadar iç içe geçmiştir ki, güç, hiçbir şekilde

bireysel olmadığını telkin etmek için, onu kullananın ölümünü simgesel olarak yadsır.

Bu durumda, politiğin ve dinselin, gücün ve kutsalın iç içe geçmişliği, gücü yönettiği ileri sürülen insandaki bireyi ciddiye alma gerekliliğinden ileri geliyormuş gibi görünüyor. Bu gerekliliğin, çok farklı bağlamlarda, politik kurum ve dinsel kurum arasındaki ilişkilere, çok farklı kurumsal yapılarla ve çok zengin olmayan simgesel yapılarla her zaman yön verdiği göz ardı edilemez. Politik kurum, dinsel kuruma o kadar gereksinim duyar ki, dinsel kurum, politik kurumun yandaşlarının her biri ile daha kişisel bir ilişki yürütür ve dinsel kurumun himayesi, politik kurumun yandaşlarının gözünde ve aynı zamanda düşünsel açıdan, politiğin isteğini meşrulaştırır: Politiğin dinsel karşısındaki bu bağımlılığı, örneğin, kendine kutsal bir nitelik kazandırmak isteyen İngiliz ve Fransız monarşilerinin sürekli tekrarlanmış tutumlarında kendini açık bir biçimde gösterir. Kutsal yağ sürme, bu girişimin bir aracıdır ve keramet sahibi kralın ortaya çıkışı, bu girişimin vardığı noktalardan biridir (Marc Bloch, 1924) • Ama ilişki diğer yönde de okunur: seçimi ne olursa olsun, bir Kilise, yerleşik politik güce düşünsel olarak her zaman bağımlıdır. Politik güç karşısındaki konumunun karmaşıklığı, yalnızca, rakip ve müttefik kurumlar arasındaki taktik güç ilişkilerine bağlı değildir. Bu kurumlar arasında kopmaz bağlar vardır: Ya, kilise, herkese kurtuluşu için gerekli manevi yaşamı sağlamak ve mesajını bilmeyen tek bir kişi bırakmamak kaygısıyla iç ve dış politikayı denetim altına almak ister ve gerektiğinde bazı kurumsal aracıların yardımıyla ülkenin yönetimini kendisi sağlar; ya da, tersine, her zaman temel görevi adına, insanların yönetimine karışmamayı ister, yandaşlarını, Sezar’ın hakkını Sezar’a vermeye davet eder, ama bu şekilde, yerleşik gücün müttefiki olarak da ortaya çıkar; kurtuluş ya da Tanrı bakımından, politik gücün bir eşidir ve her zayıf politik muhalefet eğilimi, kutsal olmayanı kutsalla bir tuttuğu sürece en azından faydasız ve kesinlikle din dışıdır; üçüncü durum yani, dinin, direnmeye ya da devrime referans alındığı durum, burada söz konusu olan bakış açısıyla, birinciyle benzerlikler taşır; yeryüzündeki adalet, Tanrı’da kurtuluşun hem koşulu hem de yansıması olduğundan, din, insanların meselelerine karışır.

Bir Kilisenin içinde bile bu farklı seçeneklerin bulunması ya da bu Kiliselerden herhangi birinin belirli bir tarihsel dönemde baskın çıkmış

olması şaşırtıcı değildir. Katolik kilisesi, dışardan bakan bir gözlemcide, bir kanadı sağ, bir kanadı sol olan, muhafazakâr eğilimlere ve ilerici eğilimlere sahip olan tümüyle politik öğeler içeriyormuş duygusu, hatta resmi politikası şu ya da bu dönemde bu eğilimlerden birine ya da diğerine az ya da çok duyarlıymış duygusu uyandırır. Ama bu tip bir Kilise örneği, dindaşlarına Tanrı'ya inanmanın Katolikler için temel olduğunu hatırlattığında, bu dış (kelimenin tüm anlamlarıyla) gözlemcinin kaçınılmaz olarak şaşırdığı ya da hayrete düştüğü neden görülmez. Her ne kadar, dinsel anlamda ilerlemeciliğin sonu kaçınılmaz olarak Tanrı kavramının faydasızlığına varsa da, ilerlemeci Katolik, kendini bağışık tutabileceği ve tümüyle kapatamayacağı bir daire çizme riskiyle karşı karşıya kalır; işi kendini dinsiz olarak adlandırmaya vardırmaksızın, Freud'un, *LAvenir d'une illusion*'da (s. 76) ikiyüzlülük olarak ifşa ettiği "miş gibi" felsefesini (bu felsefeye göre, dinsel doktrinlerin insan toplumlarının sürmesi bağlamındaki önemi, bu doktrinlere uydurma olsalar da inanıyormuş gibi davranmak zorunda olmamızdır) ya da Freud'un, ne kadar belirsiz olursa olsun bir inancın ondan türeyebilmesine şaşırdığı bilmezliğe sığınmayı benimser: "Din söz konusu olduğunda, insanlar, her türlü samimiyetsizliğin ve düşünsel alçaklığın sorumluluğunu üstlenirler. Felsefeciler, kelimelerle, gerçek anlamlarından neredeyse hiçbir şey kalmayıncaya kadar oynarlar... eleştirmenler, evren karşısında insanın anlamsız ve güçsüz olduğu duygusunu itiraf eden her insanı «aşırı» dindar olarak adlandırmakta ısrar ederler, oysa, dindarlığın özünü oluşturan bu duygu değil, daha çok, bu duyguyu izleyen aşama, bu duyguya verilen ona karşı bir yardım bulmaya çalışan tepkidir. Daha ziyade, fazla ileriye gitmeden, insanın bu geniş evrende oynadığı küçük rolü alçak gönüllükle kabul eden kişi, kelimenin en gerçek anlamıyla dinsizdir" (s. 87-88).

Tanrıya inançsız dinsel söylem, başlattığı söylemden daha az totaliter değildir; bu söylemin, kuşku götürmez olduklarını ileri sürdüğü manevi kesinlikler (örneğin solda olmak *iyi*, sağda olmak *kötüdür*) hayata geçirilmeyi gerektirirler ama tıpkı Pinochet (ya da Brejnev) örneğinin, bir tür pratik Hıristiyanlık yaratması gibi, hakikate dayandırılmak gibi bir kaygıları yoktur ya da daha doğrusu, hakikati, kesinliğin tarafına atarlar. Felsefesiz bir sol, bununla yetinir ve düşünsel soluk kaybını bununla açıklar, ama bu konuda en dikkat çekici olan, politik bunalım, düşünsel bunalım ve dinsel bunalımın birbirine koşut olmasıdır. Aslında, bir

bunalımın diğerini tetiklediğine ve örneğin, Marksist düşüncenin kuramsal ve pratik zorluklarının, Hıristiyanlığın düşünsel olarak yenilenmesini sağladığına inanmak yanlış olmayacaktır. “Dinselin geri dönüşü” izleğinin tüm iki yönlülüğü (tüm aldatmacası) budur. Dönüş imgesi, bir optik yanılsamadan ileri gelir: paralel hareket eden iki şeyden, en az yavaşlayanı hızlanır. Ne bugünkü Papa’yı çevreleyen dindarlık, ne de Ayetullah Humeyni’yi alkışlayan ateşli kalabalıklar, ne Incil’in itibarı ne de İslam Devrimi’nin emrettikleri, tek başına, İslam ve Hıristiyan düşüncelerinde bir yenilenmeyi yansıtırlar: bu, daha dikkatli bir biçimde gözlemlenebilecek kadar yeni olmayan bir olgudur; bu yeni bakış esasında kendi başına yeni bir değişim teşkil etse de, işaretleri yaratan anlam istencidir.

İnsanların yönetimini güdümleyen dinler eleştirilebilir; bu güdümleme -nin, fetihçi tektanrıcılığa, dönüştürme ve misyon dinine özgü bir özellik olduğu ileri sürülebilir. Ama bu eleştiri ve bu yorum, tamamen doğru değildir. Çoktanrıcılıkta, politiğin, dinselden ayrılması sorununun ortaya konulmadığını söylemek daha doğru olur: Dünya düzeni, toplum düzeni ve bireyin düzeni arasındaki bağ, bunlardan birinin lehine bozulmayacak kadar sağlamdır; kahinler, falcılar, eksiksiz bilginin elmenleri ya da her ritü-el pratiğin aktörleri olmasalar bile, toplumsal yaşamın ve bireysel yaşamın gidişatında temel bir rol oynarlar. Ritüel görevlerin birçok elmen arasında dağıtılması, sistemin bütününün tutarlılığını, toplumsal yaşamın akışı (ve yorumu) ile bireysel yaşamın akışı (ve yorumu) arasındaki, bireysel tarih ile grubun tarihi arasındaki düşünsel tutarlılığa engel olmaz. Oysa, tektanrıcılık bireyin Tanrı ile ilişkisine ayrıcalık tanıdığından, bu tutarlılık, onun için daha ziyade bir sıkıntıdır; bireysel ruhların idaresi, “dünyevi” müdahalelerle bozulur. Tektanrıcı dinin görevlileri, yalnız Brahmanların, rahiplerin görevi (bireye yönelik) ile kralın görevini (topluma yönelik) birbirinden ayırarak çözmüş gibi göründüğü, daha yukarıda bahsedilen seçimle (yalnızca her bireyle tek tek ilgilenmek ya da, bireye ulaşmak için, bir bireyler bütününün sorumluluğunu almak) karşı karşıya kalırlar. Katoliklik, kendi payına, bu çelişik gerekliliklere çok farklı biçimlerde yanıt vermiştir. Kurmuş olduğu düzenler, örneğin, içsel düzenler olarak ve eyleme yani misyona dönük düzenler olarak ikiye ayrılır: Karşıt bireysel “mizaçların” varlığı, ona adeta kurtuluş stratejisini çeşitlendirme olanağı sağlar. Yerleşik politik güçler karşısındaki yanıtları, tarihe ve coğrafyaya göre değişiklikler gösterir. Buna somut örnek olarak, Devrimden sonra Fransa’da birbirini takip eden farklı

rejimleri görünüşte eşit coşkuyla karşılayan papazların yüz seksen derecelik dönüşleri kolayca gösterilebilir. Kilise'nin, aynı şekilde, politik ve Güney Amerika'da olduğu gibi ekonomik gücü temsil ettiği ülkeler ya da dönemlerden örnekler de yok değildir. Ama bu sonuncusu, aynı zamanda, tarımsal kapitalizme ve baskıya karşı Katolik direncin en militan biçimlerinin ortaya çıktığı örnektir.

Bu dikkat çekici esnekliğin en yumuşak yorumu, bu esnekliğin bir zorunluluğun ifadesi olduğunu ileri sürecektir: Kilise'nin, belki de başka bazı dinler gibi tam anlamıyla tarihsel bir doktrini olmadığı için, tarihe (ve tarihin çelişik güçlerine) uyum sağlama zorunluluğu. Tanrı geri dönecek, ölüler dirilecektir, ama hiçbir şey Hıristiyan kişinin, insanların tarihinde, bu dönüşün habercisi olan işaretleri okumasına izin vermez; bu okuma daha ziyade, Mesih ile ilgili beklentileri görülebilir ve okunabilir işaretlere gereksinim duyan farklı mezheplerin işi olacaktır. İslam'da aynı sorunla karşı karşıyadır. Tüm Kitap dinleri için -ve somut tarihlerinde, her olayı bir dış iradenin işareti sayan sözlü paganizmin karşılıkları bulunmasına rağmen- vahiy bir tek kez herkese indirilmiştir, bunun doğal sonucu olarak her yeni peygamberlik bir sapkınlıktır; öyleyse bir anlamda Vahiy, tarih hakkında hiçbir şey söylemediği için Kitap dinleri, tarihi, kendi kendilerine yapmak ister. Vahiyden sonra Tanrının sessizliğinin her yeri sardığı bir dünyayı sadece insanın sözü ve eylemi doldurabilir - Chateaubriand'ın, antik paganizmin kesilmeyen uğultuları karşısında hissettiği şaşkınlığı hatırlayın. Bu açıdan, İslam'ın seçenekleri Hıristiyanlığınkilerden daha açıktır. Andre Miguel (1968), İslam'ın seyrinin iki temel yönü üzerinde durur: gelenekçi Müslümanlığın temelini oluşturan, kaynaklara geri dönüş ve tinsel ilke ile dünyevi ilkenin iç içe geçtiği topluluk ideali. Bu iki yön, tarihe ve tam anlamıyla politik bir tarihe açılır. Birincisi, okuma ve yorumlama sorunları ortaya çıktığında sapkınlık her zaman mümkündür; Kutsal Kitaplar üzerine tartışma, özellikle din savaşlarının en korkunç biçimleriyle, Hıristiyanlık ve Avrupa tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eder; Şii Müslümanlığı, metnin görünen anlamı *(zahir)* ile yetinmeyi reddeder ve gizli anlamının *(batın)* şifresini aşama aşama çözerek Kuran vahyini sürdürmeyi ister. Bu karşıtlığın, İslam'ın politik tarihine yönelik olarak, hâlâ varlığını sürdüren takipçileri yok değildir. İkincisi, İslam'ın beş şartına (şahadet etmek, namaz, oruç, zekat, hac), yorumcular, bazen cihadı, Tanrının hükümdarlığı için çabayı, eksiksiz biçimini savaşta bulan kişisel

çile çabasını ekliyorlarsa, bunun nedeni, Miguel'in belirttiği gibi, "her şeyden önce topluluğun işi olan" (s. 52) cihadın, dinin toplumsal buyruklarını, kıyafetini ve kıyafetlerini yani somut temelini teşkil eden Müslüman toprağını, Müslüman zamanı ile birlikte (hicret takvimi, yılın bayramları, her gün kılınan namazlar) savunmanın ya da genişletmenin en uç aracı olmasıdır.

Dinin, inancın ya da dinsel pratiğin, insanların işlerine ve onların tarihine bilerek ya da bilmeyerek müdahil olması, her durumda, tesadüfün ya da tek bir bireysel inisiyatifin sonucu asla değildir. İster işe güce ya da işten güçten el çekmeye atfedilsin, ister boyun eğmeye ya da isyana sürüklesin, güdümlenmiş din, her zaman, bireye, varoluşunun amacını ve bundan da önce, toplumsal yaşamın anlamını göstermek savındadır. İnanç bunalımlarının (inancın nesnesi ne olursa olsun), birbirlerini dışlamaktan daha çok birbirlerine eklemlendikleri artık o kadar da şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz, dinsel inanç, asla, zulüm dönemlerinde olduğu kadar canlı değildir; ve belki, zulüm, kendi tarzında, zalimin esenliğinin, en azından düşünsel bilincinin yerinde olduğunun kanıtıdır. Bugün medya, bize bir anlaşmazlığın "aşıldığım" bildirdiği zaman, bunu, iki rakibin anlaştığı olarak anlamamız gerekir: bize, Fransa'da çok hararetli geçmiş olan, laiklik tartışmasının "aşıldığı" söylenir. Ama bu aşma, ne bir zafer ne de bir sentezdir; daha çok üçlü bir bunalıma gönderme yapar. İnanç ve dinsel yönelimler bunalımı, Kilisenin kurumsal başarılarına rağmen derinleşmektedir; sayısız nedeni olan Okul bunalımı, okullar savaşı sona ermesine rağmen, şiddetlenmiştir; felsefe ya da laik inanç, eğitim sendikasının gücüne rağmen, geçmişte kalmış tutumları sürdürmektedir ve kimi zaman, özgür düşünceyi, akılcılığı ve ateizmi açık bir biçimde savunmaya cesaret eden yalnız birkaç tane kahramanın, *Le Monde'un* ikinci sayfasının küçük bir köşesinde, bu felsefenin eski erdemlerini ve yitip gitmiş cazibesini çağrıştırma riskine girmesine yol açacak kadar demode olmuş görünmektedir. Belki bugün, bu karışıklıklara, onların büyüklüğünü ve hatta gerçekliğini değerlendiremeyecek kadar çok yakınız; belki, bu karışıklıklar, XVII. ve XVIII. yüzyılın dönemecindeki Avrupa'daki vicdan bunalımı gibi, vaatler ve tehditler barındıran ve geleceğe güvenle dolu olan, hem çatışmaların hem de anlamın taşıyıcılarıdırlar. Ne olursa olsun, bunlar, düşünsel, politik ve dinsel tutumları, iyi günler için olduğu gibi kötü günler

için de neyin birleştirdiğini gösterirler: hepsi, hükmetmeyi değilse de anlamayı istedikleri tarihin içindedirler.

1

En azından Anfouin versiyonunda, bkz. II. bölüm.

*

Çoktanrıcı paganizm, inancın ve güdümün sıkıntılarını tanımaz; birey ile Tanrı arasındaki, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin kurduğu ve yokluğu, onu koparmayı düşünen ve böyle olunca da yalnızlık deneyimine mahkûm olacak bireyi, anlamı ondan başka bir yerde aramaya zorlayan özel ve karşılıklı bağı bilmez. Anlamı bulmak için, kendini toplumsal anlamların etkilerinin döngüsel mantığına, günlük yaşamın makine gibi işleyen dinine ya da ağırbaşlı ateizmine bırakmanın yetip yetmeyeceğine karar vermek felsefeciye (ya da yaşayan herhangi bir insana) düşer.

Bu hipotez bağlamında, felsefeci, biraz daha fazla eleştirel bir bilinç-lilik gösterme düşüncesinde olursa, belki de bedenin, kalbin ve tinin coşkularının, bu coşkulardan, yalnızca onlardan esinlendiği için iyi olarak bahseden teolojilerden daha güçlü olduklarını kabul edecektir; bu coşkuların, dış dünyayı, bitmek tükenmek bilmeyen bir işaretler kaynağı haline getirmek için yeterli olduğunu ve her zaman söylendiği gibi kendi yaşamlarını yaşayan bireyler tarafından, bir işaretten diğerine geçilen parkurların anlamından başka toplumsal olarak işleyen bir anlam olmadığını bilecektir, işaretlerin ne için olduğunu yani insanlar için olduğunu kavrayarak, ateizmi, bir çoktanrıcılık olarak yani olayların ve rastlantıların, aynı ritme sahip olmayan dönemlerin, kimi zaman yoğunlukları nedeniyle anlam isteğinin önüne geçen ama her zaman her şey sona erdikten sonra yorumlanan, sorgulanan ve dökümü yapılan arzuların ya da düş kırıklıklarının bir art arda gelişi olarak yaşayacaktır. Bireylerin günlük olarak gerçekleştirdikleri ve konuşmalarının, birbirlerine sırlarını açmalarının... ya da esenliklerinin, az çok bıkkın, iyimser ya da kaygılı bir dilde kanıtladığı varoluşlarına durmadan değer biçme işinden etkilenmemek için ötekilere çok daha az dikkat kesilmek gerekirdi. Ötekinin yanma, nasıl olduğunu sormaktan başka hiçbir şey için asla yanaşılmadığı toplumların kökten paganizmi.

Bununla birlikte felsefeci (yaşayan herhangi bir insan), kuşkusuz bu bayağı ama temel belirlenimlerin önemini asla azımsamaması gerektiğini bilse de, kendi seçimini belki de bu kadar kolay yapamayacaktır. Sınıfsal durumları ya da etnik veya ulusal aidiyetleri nedeniyle kendi bireysel parkurlarından hiçbir şey ummayan ve tersine hem yaşamlarına doğrudan bir anlam hem de

geleceklerine bir biçim vermek için yararlanabilecekleri tarihsel bir altüst oluştan korkmayan insanları düşünecektir. Ama bu insanlar, biri kendilerinin diğeri ise, ne kadar yavaş olursa olsun tüm diğerlerinin olmak üzere iki tarih yaşayacaklardır; bu durumda, onlara, hangi kaynaklar anlam yaratma ve yayma stratejileri sunabilir?

Paganizm tarafında, ritüalist mantığın, sömürgeleştirilen halkların sömürgeleştirenlere direnişinin başlıca zayıflıklarından biri olduğu görülür. Bu halklar isyan etmeyi istedikleri zaman bile, onlara rakiplerinin silahlarını kullanmaya yönelten -bu, ilk ortaya çıkan, din silahı olduğu, gücün ve dinin birbirlerine göre tanımlandığı, fetihçinin dinini taklit etmenin, fetihçininkine benzer bir statü kazanmayla özdeşleşmiş bir özgürlüğün anahtarı olduğu andan itibaren iyi bir savaş değildir- ne olursa olsun, bu mantıktır. Bu, Freud'un, o zaman söz konusu olan dinin inançsız uygulayıcıları hakkında söylediği "miş gibi yapmanın" bir başka çeşididir: ritüellerin gerçekleşmesi geleceğe yön veriyormuş gibi, Beyazları taklit, Kutsal Kitap'a sahip olmaktan geçiyormuş gibi, taklit, özdeşleşmeye sağlıyormuş gibi - gücün işaretleri ve oyunu, onu kullanmayı ve ona egemen olmayı sağlıyormuş gibi.

Eğer, "peygambercilik", kendi tarzıyla, paganizmin sınırlarını gösteriyorsa, bunun nedeni, daha yukarıda tasvir ettiğimiz *çökelme* etkisiyle figürü ve işareti karıştırarak, özdeşleşmeden taklide ve şifre çözmeden yansıtmaya ya da üretmeye olmak üzere iki tane kayma gerçekleştirmesidir. Çok sıkıştığında, birdenbire, kendisinin Kurtarıcı olduğunu ve Kurtuluşun cisimleşmiş hali olduğunu bildiren Afrikalı peygamber, bu koyulaştırma hareketine iyi bir örnektir: sözde benzeri hatta kopyası olduğu, Kutsal Kitap figürlerinden herhangi biriyle artık özdeşleşmez, ama bu şekilde, Isa'nın, onların iç içe geçmiş figürlerini bir tür kesin işaret, ölümün işareti haline getiren -zamanın geldiğinin ve her şeyin söylendiğinin işareti- tutumunu taklit eder. Aynı şekilde ve hem yaratıcısı hem de nesnesi olduğu bir yorumu güçlendirmek için, zaten pek elverişli olmayan bir bağlamda, bir yanda büyüleyici modele benzemeye, diğer yanda da ve ek olarak, (şifre çözme gücünden yoksun olduğundan) bütünleyici, ikincil ama temel işaretleri, neredeyse kanıtları üretmeye koyulur: savını doğrulamak ya da benzerliğini vurgulamak için iyileştirir, kısa vadeli öngörülerde bulunur,

tepeye oyma kayıklar serpiştirir, etrafına havariler toplar, İncil ile tehdit eder ya da ekinlerini geliştirir.

Ama bağdaştırmacı kültlerin, işaret olarak yorumlayamadıkları için doğal bir Güç olarak yani yaşamı olduğu gibi ölümü de, yıkımı olduğu gibi refahı da getiren güçlere benzer bir güç olarak (ona öykünerek, onunla oynayarak, lütufkar hale gelmesini ya da yeniden lütufkar hale gelmesini umarak) ele aldıkları (tersine Hıristiyanların doğaüstü bir güç olarak adlandırdığı) Oteki'nin figürünün ortaya çıkmasıyla birlikte karışıklık kendini gösterir.

Günlük yaşamın sıradanlığında kahramanlar ve tanrılar birbirlerini taklit etmezler; insanlar, bir maske takarak ya da onları tüm insani kimliklerinden yoksun bırakan bir cinlenme etkisiyle bazen onlarla özdeşleşirler; işaretlere gelince, onların şifreleri çözülür. Eğer hastalık bir işaretse, aynı nesneye ilişkin olan tedavisi başka bir işarettir (örneğin insanlar arasındaki ya da bir insanla bir tanrı arasındaki önce bilinmeyen ya da önemsenmeyen sonra bilinen ve kurulan bir ilişki): üfürükçü, peygamberden farklı olarak, bu işaretin üreticisi değil, her ne kadar sahip olduğu, geleceği görme yeteneği ve gücü hakkında, elde ettiği sonuca göre bir yargıya varılabilse de, yalnızca ilişkiyi tanımanın ve kurmanın aracısıdır.

Bununla birlikte, özdeşleşmeyi taklitten, şifre çözmeyi işaretler üretmeden ayıran mesafe kısadır. Paganizm, bunalım durumlarım ve bunların yol açtığı işaretlerin bir tür şiddetlenmesini ancak, aynı zamanda başvurulan son çare de olan bilinçli bir hareketle, bu mesafeyi kapatarak kontrol altına alabilir.

Ama ritüalist mantık yalnızca halklar arasındaki maddi ve ideolojik egemenlik ilişkileri ile ilgili değildir. Gruplara, yapılarının özünden bağımsız olarak, muhtemelen geçici bir kimlik, Durkheimci ifadeyle bir kutsallık bilinci iletmeye elverişli kolektif davranışların tümünün kökeninde bu mantık vardır. Modern toplumlarda, bayramlarda bir araya gelme vesileleri, ne sırf ne de temelde kelimenin tam anlamıyla dinseldir: ekonomik, sendikal politik yaşam ve daha da çok sportif yaşam, en büyük kitle gösterilerine yol açar; popüler müziğin (pop, regi) modem biçimlerinin yıldızları etrafındaki toplaşmaları da unutmamak gerekir. Bu farklı toplaşmalar, farklı kimlik seviyelerine (yaş, ırk, sınıf, cinsiyet, bu bakımdan, kısmen anlamlı ölçütler teşkil eder) karşılık gelir. Yol açtıkları kaynaşma nedeniyle Durkheimci bir analize o kadar uygundurlar ki,

cisimleşmiş (yıldızlar, idoller), daha soyut (Parti, futbol kulübü) ya da totemsel yanları apaçık ortada olan parça parça kültlerin basit materyalini (tişörtler, posterler, amblemler, şapkalar) teşkil eden farklı desteklerle desteklenmiş daha simgesel (renkler, hayvan figürleri) tasarımlara karşılık gelirler.

Kuşkusuz, politik ya da sendikal eylemin, futbol "kültü" gibi, bugün, bir ritüelin az çok düzenli bir biçimde kutlanmasına indirgendiğini söylemeye çalışmıyoruz. Bununla birlikte, bu kutlamada ritüel mantık egemen olduğu ölçüde, bu olasılık vardır. Ritüel ereklilik, iki kutup arasında gidip gelir: ritin yapılmasını gerektiren projenin gerçekleşmesi, ritin kutlanmasının yol açtığı doğrudan tatmin. Ritüelin bu iki evresi eşit biçimde temeldir. Yaşayan dinsel pratikler için bu iki kutup, birbiriyle uyuşmaz ya da çelişik değildir. "Makinesel" din, daha çok, doğal olarak, yalnızca ritin kutlanmasına bağlı olan estetik ve duygusal heyecanların belirtisidir. Dünyada güç ilişkilerinin tuhaf bir biçimde adeta donduğu bir çağda (bazı yorumcular bu donmada, yeni güçlerin ortaya çıkışının işaretlerini gördüklerine inansalar da), az önce bahsettiğimiz pratiklerin hepsinin, en makinesel ritüalist mantıktan (yani amaç sorusu sorulmamış ritüel mantık) çıkıyormuş gibi görünmeleri kaçınılmazdır. Bob Marley gibi reggae şarkıcılarının kurduklarına benzer cümlelerin *(Stand up! Get up!)* ne kadar sert olduğu bilinir, ama bu şarkıcıların yol açtıkları heyecan, belki de yalnızca dans esnasında canlı kalır; Jamaikalı kalabalıklar dans eder, ve reggae ritminin başarısının bir sonucu olarak daha başka kalabalıklar da dans eder. Serge Gainsbourg tarafından düzenlenen Fransız milli marşının reggae versiyonu ("Aux Armes, *et Caetera*"), Gainsbourg'un güçten yoksun laubaliliğiyle, ne gerçek mesajı ne de projesi olan bir ritüelin gülünç, en azından oyunsu karakterini gösterir; bundan endişelenen ya da buna kızan, eski Fransız paraşütçülerden daha çok üçüncü-dünyacı militanlar olmuştur. Bu serüvenlerde en dikkat çekici olan, reggae müziğinin de, pop konserlerinin de ve Avrupa Futbol Şampiyonası'nın da, tam anlamıyla, eylemin yerine geçmedikleri, hoşnutsuzluğu ya da başkaldırıyı kanalize etmedikleridir. Dans ya da futbol tutkunlarının çoğunluğunun, kendilerini, onların yokluğunda militan eyleme adamış oldukları tümüyle doğru değildir, ve kitle olgularını bu şekilde ele almanın, kesinlikle, hiçbir anlamı yoktur: nasıl din, gücü elinde bulunduranların Makyavelci inisiyatifine ve manipülasyonlarına indirgenemezse (her ne kadar dinin bu şekilde kullanılması mümkün ve sık

sık yapılan bir şeyse de), çağın büyük kültürel olguları da, bu olguların bir kesim için yerine getirdiği telafi ya da boşalma işlevleri ile tanımlanamaz.

Modern toplumların önemli bir kısmı için, ne inancı ne de ortak bir kültü olan bir çeşit din teşkil eden parça parça farklı simgesel pratikler arasında ince bağlar kurmaya çalışmak şüphesiz çok zordur ama tümüyle boşuna değildir. Böylesi bir proje, dinsel Antropolojinin tutumunun, özel-likle de dinsel Antropolojinin en deneyimli teorisyenlerinden biri olan Clifford Geertz'in tanımının ("Dinin antropolojik incelemesi iki katmanlı bir işlemdir: İlkin, dini kendine özgü kılan simgelere içkin anlamlar sisteminin çözümlenmesi; ikinci olarak da bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlere olan bağı" [Geertz, 1966, s. 42]) tersi bir tutumu gerektirir. Çünkü, o zaman, kültürel bir sistem olarak tanımlanması söz konusu olacak olan, dinden daha çok, potansiyel olarak sistematik ve üstü kapalı bir biçimde dinsel bir bütün halinde çerçevelenmeye girişilmesi gerekecek olan, en karşıt tezahürlerinde kavranılan kültür olurdu. Bireysel ve toplumsal sorunsalların iç içe geçmesinde katkısı bulunan, farklı farklı kurumlann, ilk başta da, kolektif tasarımları ve yeni mitolojileri, yani kısacası herkes için bir kez mümkün olan yegâne anlam olarak göz önünde bulundurmayı benimsersek belki de bir yücelik atfetme ve eğilim gösterme ihtimalimiz olan bir anlamın yeni dayanaklarını bireysel -Althusser'in dediği gibi, özne olarak seslenilen- imgelemde her gün yankılandıran televizyon gibi basın yayın organlarını kuşkusuz bu gözlemden bağışık tutmamak gerekir.

Özdeşleşme/taklit ve şifre çözme/üretme çiftlerinin, bu yeni bağlamın analizi için uygun olup olmadığını görmek ilginç olurdu. Taklit yoksulun özdeşleşmesidir, amatör gitarcıların, kovboy çizmesi (Santiag) giyenlerin ve her çeşit yıldızın her türden hayranının "Chateaubriand ya da hiç kimse"sidir[i2] ama aynı zamanda, moral bozucu bir biçimde alay etmenin eksiksiz silahı, politika dünyamızın falanca yıldızının razı olması gereken

32) Victor Hugo on dört yaşında okul defterine şöyle yazmıştır: "Ya Chateaubriand olurum ya da hiç kimse", (ç.n.) "skandal"dır da. Kutsallıktan çıkmış mı yoksa kutsallaşmış mı olduğu ya da daha doğrusu her iki duruma veya bunlardan herhangi birine maruz kalıp kalmadığı (bu, karara bağlanamaz olan ve yalnızca tarihin, belki de taklitçilerin, politik yaşamın

aktör-seyircilerinin yani vatandaşların üzerinde yarattığı büyüyü açıklayacak olan tarihin çok fazla olmamak koşuluyla geriye dönük olarak değerlendirebileceği bir etkidir) sorgulanabilecek çift yönlü bir silah. Aynı zamanda, en şaşırtıcısı, bazılarının, başkalarını, onların gülünç olanlarını taklit ederek güldürebilmesi, belki en tinseli, politikanın yıldızlarının, televizyonda çok fazla konuşa konuşa kendi kendilerini taklit ediyormuş izlenimi yaratabilmeleri ve böylece kendi “saygınlıklarına” zarar verebilmeleri olan tehlikeli bir narsisizm silahıdır. Ama televizyon performansına özgü tehlikeleri bilmenin, politikanın aktörlerinde yol açtığı doğallık yarışı, politik yaşamın en sıcak anlarında, işaret ve figür arasındaki ilişkilerin - peygamberse! altüst oluşu, *mutatis mutandis'i* (gerekli değişiklikler yapıldığında) anımsatan- altüst olmasına yol açabilir: o zaman temel işareti teşkil eden, “iyi bir figür” sergilemek zorunda olan konuşmacının “formu” dur (eğer, tam tamına, formundaysa biraz abartabilir), oysa mesajının içeriği yalnızca bu formun bir bileşeni olmaya doğru gider. Söz, bir kez daha ete kemiğe bürünür.

Buna koşut olarak, tüm kamusal yaşamımızın, bir şekilde sistematik olarak, adeta, işaretler üretimine yöneldiği görülecektir. Takvim kavramı kamusal yaşam için zorunludur (kaçınılmaz olarak, zamana ilgili dairesel anlayış ve doğrusal anlayış arasındaki çok basit zıtlıkların tümü arasında nüanslar oluşturmayı sağlamaya yöneliktir); ama, bu kamusal yaşamda (bu yaşamın uluslararası yanı da dahil) farklı görünümler alan özel takvimlerin (politik, sportif, eğitimle ilgili...) her biri, düzenli olarak olaylar-işaretler üretmenin araçlarıdır. Göreli olarak sonu belli olmayan vadeleri (seçim sonuçları, maç sonuçları) düzenledikleri için, işaretlerin üretiminin ve şifrelerinin çözümünün aynı zamana denk düşmesine olanak sağlarlar (bu anlamda, paganizm ile “peygamberciliğin” ortasında yer alırlar); spor ve seçim seremonisine gelince, bu seremoni, çok kısa bir zaman çerçevesinde, ritüelin iki boyutunu özetler: ritüelin yapılma zamanı ve sonucun beklenme zamanı; seremoni zamanı ve vade zamanı.

Durkheim gibi, dinin işlevinin, beklenmeyeni açıklamaktan daha çok, yaşamın normal akışını devam ettirmek olduğunu mu düşünmek gerekir, ya da başka bir deyişle, dinin, ritüele ve bunun da ötesinde, bize, ne tanrıların ne de Tanrının olduğu laik bir kutsallık anlayışının habercisiymiş gibi

görünen bir pagan din anlayışına indirgenmesine mi öncelik vermek gerekir? Bu soru tartışmasız bir biçimde güncelliğini korumaktadır.

“Tüketim” gibi bazı ifadelerin, betimlemeye talip oldukları kutsal gamda yer alabilecek kadar belirsizliğe (binlerinin tüketimi, diğerlerinin tüketimi değildir) sahip olmalarına rağmen, yine de açıklamayı denedikleri açık olmayan sistemler karşısında, dinselin ya da, daha geniş anlamda inancın geri dönüşü izleklerinin “harekete geçirebilici” bir erdemi korudukları düşünülür. Etkililiklerini -ve bazı bağlamlarda (başka iyi inançlar ya da başka kötü inançlar karşısında) göreli açıklıklarının etkililiğini- göz önünde bulundurarak, bunları, Freud’un “yanılsamalar” arasına koyduğu dingin şüpheyle birlikte düşünmek mümkündür, imalı bir başlığa sahip olan bir makalede (“Reveries pour une pâque russe” [Bir Rus paskalyası düşleri]) Andrei Siniavski (1980), Ruslar arasında yayılan “dinsel Rönesans” izleğini eleştirir. Bu izleğin, son zamanlarda Stalin’in tanrısallaştırılmasına varan aynı “yanıltıcı dinsellikten” ve şiddetlenmesi tarihi canavarlıklara varabilecek Rus milliyetçiliği duygusundan ileri geldiğini düşünür. Bununla birlikte, aydınların bir bölümünde din bilincinin ve duygusunun uyanması (“Ateizmle büyümüş dünün çocukları, koyu cehaletler içinde bilmem ne bulmuşlar”, *a.g.y.,* s. 6), ona göre, “yücelik” ve bireysellik-üstü gereksinimini karşılamak konusunda sosyalizmin yerini alır: “Sosyalizm, uzun süre, bu aşkınlık gereksinimine bir yanıt olmuştur. Bugün, Tanrı sayesinde, imajı parlaklığını yitirmiştir. Milyonlarca varlığı öldürerek, kendi kendini öldürmüştür. Ama doğa boşluktan korkar. Tinsel ve onunla birlikte din bu boşluğu doldurmuştur” *(a.g.y).* Bu durumda, Hıristiyanlık, “idealden usanmış... gençleri ve, Tanrı değil, motosiklet, televizyon, ev ve votka arayışı içinde olan” bir ülkeyi, “düşünen elit” *(a.g.y.,* s. 7) haline getirir. Bu uyanış, duyduğumuz kadarıyla, bir direniş özelliğindedir (Siniavski’nin anlattığına göre, kutsal kitabın önemli metinlerini aralarında paylaşıp, onları ezberleyen ve bazı geceler gizlice bu metinleri birbirlerine ezberden okuyan, Mordovya’daki bir kamptaki mütevazı mujiklerin gösterdiği direniş). Kültürün, asıl özünde ayakta kalması: “Meşaleyi taşıyacak böyle insanlar olmasaydı, şu ölümlü dünyada yaşam anlamsız olurdu” *(a.g.y.,* s. 10).

Her simgesel ürüne anlamım veren bireye (çünkü, eğer mümkün olan tek bir birey düşüncesi yoksa, tek bir bireysel varoluşun açıkladığı vicdan

olgularını hesaba katmaması mümkün olan toplumsal düşüncesi hiç yoktur) , yanılsamanın basamaklarını reddetme hakkı kalır. Bu basamakların hepsi ayrı ayrı, aynı yargının konusu olabileceğinden değil, bilinçli bireysellik tarafı, yine de bu basamaklara karşı çıkan reddin büyüklüğü ile ölçüldüğü için. Toplumsal bağın gerekliliği, hem bireysel yaşamın (bireyin mutluluğunun ve acısının) anlamı hem de bu anlamın sınırıdır: Bireysel yaşam düzeyinde, bu yaşamı zengin ve dolu dolu yapan her şey geri döndürülemez bir biçimde geçicidir. Geri dönüşü olmayan gidişler vesilesiyle söylenen şarkıda verilen söz ("Bu yalnızca bir hoşçakal, kardeşlerim... Evet, geri döneceğiz kardeşlerim") dindarca bir yalandan başka bir şey değildir. Tarih yavaş ilerler ve birey hızlı yaşlanır. Ama sonsuzluktan kesinlikle daha çok yeniden doğuşla meşgul olan çoktanrıcılıkların hiç bitmeyen canlılığında, Stoacılığın ve Epikürcülüğün abartısız duruluğunda bulunan bir şey bize, ne mutluluğun ne de vicdanın umuda gereksinim duyduğunu hissettirir.

Kaynakça

ALTHUSSER, L.

-*Pour* M*arx,* Paris, Maspero, 1965. (Türkçesi: M*arx İçin,* çev.: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul 2002).

ASIMOV, I.

■*Foundation,* New York, Dobleday, 1951. (Türkçesi: Vakıf, 7 cilt, ithaki Yayınları, İstanbul 2004-2008).

AUGE, M.

-"Les metamorphose du vampire. D'une societe de consommation â l'autre", *Nouvelle Revue de psychanalise, 6,* 1972.

-L*a Notion de personne en Afrique Noire* içinde "Sorciers noirs et diables blancs", Paris, C.N.R.S., 1973.

-A*nthropologie religieuse'ün* (Gods *and Rituals'in* Fransızcası, yay. haz.: J. MIDDLETON, 1967) önsözü "Dieux et rituels ou rituels sans dieux", Paris,

Larousse, 1974.

-*Theorie des pouvoirs et ideologie,* Paris, Hermann, 1975a.

-*Prophetisme et therapeutique* (yay. haz.: C. P1AULT) içinde “Logique lignagere et logique de Bregbo”, Paris, Hermann, 1975b.

-*Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,* Paris, Flammarion, 1977.

-“Quand les signes s’inversent”, *Communication*, 28, 1978.

'“Ici et ailleurs; sorciers du Bocage et sorciers d’ailleurs”, L*es Annales,* 1,1979. BALANDIER, G.

-*Sociologie actuelle de l’Afrique Noire*, Paris, PU.F., 1955.

BALLIF, N.

-An*alyse critique et synthese des connaissances sur les Pygmees africains,* doktora tezi, E.H.E.S.S., Paris, 1980.

BASTIDE, R.

-“Messianisme et developpement economique et social”, *Cahiers intematio-naux de sociologie,* 31, 1961.

BATAILLE, G.

-*Theorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973. (Türkçesi: *Din Kuramı,* çev.: Mukadder Yakupoğlu, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997).

BEATTIE, C.

-*Witchcraft and Sorcery in East Africa* (yay.haz.:]. MIDDLETON ve E.H. WINTER) içinde “Sorcery in Bunyoro”, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1963.

BEIDELMAN,]. O.

-*Witchcraft and Sorcery in East Africa* (yay. haz.:]. MIDDLETON ve E.H. WINTER) içinde “Witchcraft in Ukaguru”, 1963.

BERGSON, H.

-*Les Deux Sources de la morale et de la religion,* Paris, Alcan, 1932. (Türkçesi: *Ahlakın ve Dinin iki Kaynağı,* çev.: Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2004).

BLOCH, M.

-L*es Rois thaumaturges,* Publications de la faculte des lettres de Strasbourg, Strasbourg, 1924.

BOTTERO, J.

'“Prophedsme babylonien et monotheisme d’Israel”, *Recherche et documents du Centre Thomas-More,* no: 31, 1981.

BOURDIEU, P

-“Çenese et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie,* XII,

3, 1971.

BURTON

-A Mission t *o Gelele, King of Dahomey, 2* cilt, Londra, Tylston, 1893.

CARO BAROJA, J.

-*La brujas y su mondo*, Madrid, Alianza editorial, 1961. Alıntılar Fransızca çevirisinden yapılmıştır: *Les Sorcieres et leur monde,* Paris, Gallimard, 1972. CHATEAUBRİAND, F.-A. de

-*Gerde du christianisme*, 5 cilt, Paris, Migneret, 1802. Alıntılar l’edition de la Biblioteque de la Pleiade’dan (Paris, Gallimard, 1978) yapılmıştır. CLASTRES, H., LIZOT, J.

-“La part du feu”, Libre, 3, 1978.

CLASTRES, H.

-“Les beaux-freres ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba”, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 6, 1972.

CLASTRES, E

-“Malheur du guerrier sauvage”, Libre, 2, 1977.

COHN, N.

-*The Pursuit of the* M*ilienium*, Londra, Secker ve Warburg, 1957. Alıntılar Fransızca çevirisinden *(Les Fanatiques de l’Apocalypse*, Paris,] ulliard, 1962) yapılmıştır.

DEBRUNNER, H.

-*Witchcraft in Ghana*, Accra, Presbyterium Book, 1959.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

-*LAnti-ÇEdipe*, Paris, Minuit, 1972.

DESY, E

'“Lhomme-femme”, L*ibre*, 3, 1978.

DETIENNE, M.

-*EInvention de lamythologie*, Faris, Gallimard, 1981.

DIETERLEN, G.

-*La Notion de persorıne en Afrüjue Noire* içinde “Limage du corps et les com-posantes de la personne chez les Dogon”, Paris, C.N.R.S., 1973.
DOUGLAS, M.

'“Witch beliefs in Central Africa”, A*frica*, XXXVII, 1, 1967a.

-*Purity and Danger,* Londra, Routledge ve Keagan Paul, 1967b, Fransızcası: *De la soullure*, Paris, Maspero, 1971.

DUMEZIL, G.

-*La religion romaine archaXque*, Paris, Payot, 1966.

-M*ythe etepoee,* Paris, Gallimard, 1971.

DURKHEİM, E.

-*Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912. (Türkçesi: *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev.: Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul 2005). ELIADE, M.

-*Birth and Rebirth*, New York, Harper, 1958.

ELKIN, A. E

-“Studies in Australian totemism; the nature of Australian totemisin”, *Ocenia*, IV, 2, 1933.

ETIEMBLE, R.

-*LOrient phı[osophıque au XVHI‘ siecle*, Centre de documentation universitaire, Paris, 1961.

EVANS'PRITCHARD, E. E.

-*Witchcraft, Oracles and* M*agic among the Azande*, Oxford, Clarendon Pres, 193 7, Fransızcası: *Sorcellerie, oracles et magie chez Azande*, Paris, Gallimard, 1972. -*Theories of primitive religion*, Oxford University Pres, 1965.

EYMERICH, N, PENA, E

-*Le* M*anuel des Irujuisiteurs*, Ecole pratique des hautes etudes et Mouton et Co., 1973 *(Directorium lnquisitorum*, Avignon, 1376, Roma, 1578).
FAVRET-SAADA, J.

-*Les* Mots*, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

FLEURY, Abbe Cl.

-*Histoire ecclesiastique*, 20 cildin dördüncüsü içinde, Paris, P-J. Mariette, 16914720.

FOSTER, G. M.

-“Disease etiologies in non-western medical systems”, *American Arıthropolo-gist*, LXXVIII, 4, 1976.

FREUD, S.

-*Zeitschrift für Religionspsychologie* içinde “Zwangshandlungen und Religion-sübungen”, Halle-Leipzig, I, 1, 1907. Alıntılar Marie Bonaparte çevirisinden *(LAvenir d’une illusion’un* devamı “Actes obsedants et exercices religieux”) yapılmıştır.

-*Totem und Tabu*, Leipsig-Vienne, Heler, 1913. (Türkçesi: “Totem ve Tabu”, çev.:K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984).

■*Die Zukunft einer Illusion*, Vienne-Leipzig-Zürich, Internationaler Psycho analytischer Verlag, 1927. (Türkçesi: *Bir Yanılsamanın Geleceği Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev.: Aziz Yardımlı, Idea Yayınevi, İstanbul 2000.)
GAUCHET, M.

-“La dette du sens et les racines de l’Etat”, L*ibre*, 2, 1977.

GEERTZ, C.

-*AnthropologicalApproach to t he study ofReligion* (yay. haz.: M. Banton) içinde “Religion as a cultural system”, Londra, Tavistock, 1966.

GILLIES, E.

-*Social Anthropology and Midecine* (yay. haz.: J. B. LOUDON) içinde "Causal criteria in African classifications of disease", Londra-Neıv York-San Francisco, Academie Press, 1976.

GINZBURG, C.

-I *Benandanti - Stregoneria: i culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Torino, Einaudi, 1966. Fransızcası (Verdier, 1980): *Les Batailles noctumes aux* XVI^e^ et XVII^e^ siecles içinde "Entretien entre Giordana Chauty, Daniel Fabre et C. Ginzburg".

GIRARD, R.

-*La Violence et le sacre,* Paris, Grasset, 1972. (Rene Giard, *Şiddet ve Kutsal,* çev.: Necmiye Alpay, İstanbul 2003.)

-*Des choses cachees depuis la fondation du monde,* Recherches avec J.-M. OURGHOURLIAN et G. LEFORT, Paris, Grasset, 1978.

GLUCKMAN, M.

-*Social Structure Studiespresented to* A.R. *Radcliffe-Bromı* (yay. haz.: MEYER-

FORTES) içinde "The role of the sexes in Wiko circoncision ceremonies", Oxford, Clarendon Press, 1949.

-*Order and rebeUion in tribal* A/rica, Londra, Cohen ve West, 1963.
GRANET, M.

-*La Pensee chinoise,* Paris, La Renaissance du Livre, 1934- Alıntılar, Paris, 1950, Ablin Michel basımından.

GREEN, A.

-"Le cannibalisme: realite ou fantasme agi", *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* 6, 1972.

HARNER, M. J.

-“Jivaro souls”, *American Anthropologist,* LXIV, 2, 1962. Fransızcası: *Anthro-pologie religieuse* (yay. haz.: MIDDLETON,]., Paris, Larousse, 1974) içinde. HAZARD, E

-*La crise de la conscience europeenne (1680-1715),* Paris, Boivin, 1935. HELYOT, Pere H.

-*Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des conregations seculieres de l'un et l’autre sexe.*.8 cilt., 4. ciltte, Paris, N. Gosselin, 1714-1719. HERITIER, F.

-*Le Fait feminin* (yay. haz.: SULEROT E.) içinde “Fecondite et sterilite: la traduction de ces notions dans le champ ideologique au stade prescientifique”, Paris, Fayard, 1978.

HERSKOVITS, M.

-*Dahomey, an Ancien West African Kingdom,* New York, J. J. Augustin, 1938. HEUSCH, L. DE

-M. DOUGLAS’ın Fransızcaya çevirdiği *Purity and Danger’m (De la souillure)* önsözü, Paris, Maspero, 1971.

-*La Notion de personne en Afrique Noire* içinde “Le sorcier, le Pere Tempels et les jumeaux malvenus”, Paris, C.N.R.S., 1973.

HOMEROS

-*Odusseia.* (Türkçesi: *Odysseia,* çev.: A. Kadir, Azra Erhat, Can Yayınları, İstanbul 2009).

HORTON, R.

-“African traditional thought and western Science”, *Africa,* XXXVII, 1,1967. HUBERT, H., MAUSS, M.

- “Esquisse d’une theorie generale de la magie”, *LAnnee sociologique,* VII, 1902.

JAYNE, W. A.

-*The Healing gods of Ancient Civilizations,* New Haven, Yale University Pres, 1925.

KENYATTA

-*Facing the mount Kenya,* Secker et Warburg, 1937, Fransızcası: *Aupied du mont Kenya,* Paris, Maspero, 1960.

KITTI, A.

-*Ivoire Dimanche'da* röportaj, 27.01.1980 tarihli 468. sayı, 1980.
LATERNARI, V

-*Movimenti religioisi di liberta e di salvezza dei popoli* opressi, Milano, Felrinelli, 1960. Fransızcası: *L*es Mouvements *religieux des peuples oprimes*, Paris, Mas-pero, 1962.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B.

'Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, EU.F., 1967.

LEENHARDT, M.

-*Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde milanesien,* Paris, Gallimard,

1947.

LEFORT, Cl.

-*Les Formes de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1978.

LE HERİSSE

- *LAncien Royaume du Dahomey,* Paris, Larose, 1914-LEIRIS, M.

-*La Possesion et ses aspects theâtraux chez les Ethiopiens de Gondar,* Paris, Plon, 1958. Alıntılar Sycmore (Paris, 1980) tarafından yapılan yeni basımdan.

LE ROY LADURIE, E.

-*Les Paysans de Languedoc,* Paris, Flammarion, 1969.

LEVI-STRAUSS, Cl.

-*Race et Histoire,* Paris, Gonthier, 1961. (Türkçesi: *İrk, Tarih ve Kültür,* çev.: Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Reha Erdem, Metis Yayınları, İstanbul 2007).

-*Le Totemisme aujourd'hui,* Paris, RU.F., 1962

-*La Perısee sauvage*, Paris, Plon, 1962. (Türkçesi: *Yaban Düşünce,* çev.: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000).

-*La Voie des masques,* Paris, Plon, 1979.

LEVY, B.'H.

-*Le Testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

LINTON, R.

-"Nativistic Movements", *American Anthropologist,* XLV, I, 1943.

LOWIE, R.

-*The History of Ethnological Theory,* New York, Holt, Rienhart ve Winston, 1937. Fransızcası: *Histoire de l'ethnologie classique,* Paris, Payot, 1971.
MACFARLANE, A.

-*Witchcraft Prosecutions in Essex, 1560-1680: a Sociological analysis,* felsefe doktorası, Oxford Üniversitesi, 1967.

-*Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study,* Londra, Routledge ve Kegan, 1970.

MACHIAVELLI, N.

-*Discorsi sopra la prima deca di Tito-Livio,* 1531. Alıntılar MACHIAVEL,

CEuvres comptetes'deki (Paris, Gallimard, 1952) "Sur *la premiere decade de Tite-Live"* başlıklı Fransızca çevirisinden yapılmıştır.

MONDROU, R.

-*Magistras et sorciers en France au XVI 1'siele. Une analyse de psychologie histo-rique,* Paris, Plon, 1968.

MARCUSE, H.

-*Eros and civilization, a philosophical Inquiry into Freud,* Boston, Beacon Pres, 1955. (Türkçesi: *Eros ve Uygarlık, Freud Üzerine Felsefi Bir inceleme,* çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1998).

MARWICK, M.

-"Another modem antiwitchcraft movement in East Central Africa", A*frica,* XX, 2, 1950.

-*Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Ceıva,* Man-chester University Pres, Manchester, 1965.

-*Witchcraft and Sorcery,* (yay. haz.: Marwicx) Penguin Books yayınları, 1970. MAUPOIL, B.

-*La Geomancie â l'ancienne cöte des esclaves,* Paris, Institut d'ethnologie, 1943. MAUSS, M.

-"Une categorie de l'esprit humain: la Notion de personne, celle de 'moi'", *Journal of the Royal Anthropological Institue,* 68,1938, ayrıca *Sociologie et Anthropologie'de* (Türkçesi: *Sosyoloji ve Antropoloji,* çev.: Ozcan Doğan,

Doğu Batı Yayınları, Istnabul 2006). yeniden yayınlanmıştır, Paris, RU.F, 1950.

MERCIER, E

-*African Worlds* (yay. haz.: D. Forde) içinde “The Fon of Dahomey”, Londra, Oxford University Pres, 1954.

METRAUX, A.

-*La Religion des Tupinampa*, Paris, Leroux, 1928.

MEYEROWITZ, E.

'“Concepts of the soul among the Akan of the Gold Coast”, *Africa*, XXI, 1, 1951.

MICHEL-JONES, E

-*La Construction du monde* (yay. haz.: AUGE, M.) içinde “La Notion de personne”, Paris, Maspero, 1974.

-*Retour aux Dogon*, Paris, Ed. du Sycomore, 1978.

MIDDLETON,].

-*Gods and rituels*, New York, The Naturel History Pres, 1967; Fransızcası: An*thropologie religieuse*, Paris, Larousse, 1974.

MIDDLETON,]., WINTER, E. H. (yay. haz.)

-*Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londra, Routledge ve Kegan, 1963.
MIQUEL, A.

-*Llslam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1968.

MITCHELL, J-C.

-*The Yao village. A study of a Nysaland tribe*, Manchester, Manchester University Pres, 1956.

MONFOUJA-NICOLAS, J.

-*Ambivalance et culte de possesion*, Paris, Anthropos, 1972.

MUHLMAN, W., (yay. haz.)

-Messianismes *revolutionnaires du Tiers-Monde*, Paris, Gallimard, 1968; Almanca, *Chiliasmus und Nativismus'dan* (Berlin, 1961) çeviri.

MULLER, J.-Cl.

-"Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba", *EHomme,*

XI, 3, 1971.

MURRAY, M. A.

-*The Witch Cult in Westem Europe*, Oxford, Clarendon Pres, 1921.

NADAL, P

-*Le Serıtiment de l'amour dans l'ceuvre de Pierre Comeille*, Paris, Gallimard, 1948. NADEL, S. F.

-"Witchcraft in four african societes", *American Anthropologıst,* LIV, 1, 1952. NIETZSCHE, Fr.

-*Morgenröthe*, Chemnitz, E. Schmeitznen, 1881. (Türkçesi: *Tan Kızıllığı Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler,* çev.: Özden Saatçi Karadana, Say Yayınları, İstanbul 2008).

-*Jenseitz von Gut und Böse*, Leipzig, Naumann, 1886. (Türkçesi: *iyinin Kötünün Ötesinde Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev.: Ahmet inam, Say Yayınları, 2004).

-*Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, Naunman, 1887. (Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üzerine Bir Kavga Yazısı"*, çev.: Ahmet inam, Say Yayınları, 200.3).

NORBECK

-"African rituals of conflict", *American Anthropologist,* LXV, 6, 1963.
ORTIGUES, M.-C. ve E.

-*Gidipe africain,* Paris, Plon, 1966.

-*CEdipe africain,* düzeltilmiş yeni basım, Paris, Union Generale d'Editions, 1973.

OUDIN, B.

-*La Foı qui tue,* Paris, Robert Laffont, 1980.

PARRINDER, G.

-*West African Religıon,* Londra, Epworth Pres, 1949.

PAULME, D.

-*La* M *ere devoran te,* Paris, Gallimard, 1977.

PAZZI, R.

-*LHomme eve, aja, gen, fon et son univers. Notes sur l'aire culturelle aja,* 5. fasikül: *Recherche sur le vocabulaire eve,* Lome, 1976.

PERROT, Cl.-H.

-"Be di Murua: un rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de Indenie", *Cahiers d'etudes africaines,* VII, 27, 1967.

POUILLON,].

'“Manieres de tables, manieres de lit, manieres de langage”, *Nouvelle Revue de psychanalyse,* 6, 1972.

'M.IZARD ve E SMITH tarafından bir araya getirilen antropoloji denemeleri *La Fonction symbolique* içinde “Remarques sur le verbe ‘croire’ ”, Paris, Gal-limard, 1979.

PROUSI M.

-A *la recherche du temps perdu,* Paris, Gallimard, 1927. (Türkçesi: *Kayıp Zamanın İzinde,* çev.: Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları 1996-2001) RADIN, P, KERENYI, C. VEJUNG, C. G.

-*Le Fripon divin,* Cenevre, Georg, 1958.

RANCIERE, J.

-La *leçon d’Althusser,* Paris, Gallimard, 1974.

RATTRAY, R.

-*Religion and Art in Asharıti,* Londra, Oxford University Press, 1927. RICHARDS, A.

-“A modern movement of witch'finders”, *Africa,* VIII, 4, 1935.

ROHEIM, G.

'Magic and Schizophrenia, New York, International University Press, 1955, Fransızcası: M*agie et schizophrenie,* Paris, Anthropos, 1969.

ROUGET, G.

-*La musique et la transe,* Paris, Gallimard, 1980.

SAHLINS, M.

-M. IZARD ve E SMITH tarafından bir araya getirilen antropoloji denemeleri *La fonction symbolicjue,* içinde “Uapotheose du capitaine

Cook”, Paris, Gal-limard, 1979.

SINIAVSKI, A.

'“Reveries pour une pâque russe”, *Le Debat*, 5, 1980.

SINDZINGRE, N.

-*Organisation lignagere et representation de l’infortune chez les Fodonon, Senufo de Câte-d’lvoire,* doktora tezi, E.H.E.S.S., Paris, 1981.

SOUSTELLE,].

-*LEncyclopedie français’*in VII. cildi *LEspece humaine,* içinde “UHomme et le surnaturel”, 1936.

SUNDKLER, B.G.M.

-*Bantu Prophets in South Africa,* Londra, Oxford University Pres, 1948.
TARDITS, Cl.

-*Encylopcedia Universalis,* II. ek içinde “Le Roi divin”, 1980.

TCHERKEZOFF, S.

-Le *Ritüel dans l’ordre* des *valeurs,* doktora tezi, E.H.E.S.S., Paris, 1981.
TEMPELS, E

-*Bantoe-filosofie. Oorspronkelijketekst,* Anvers, De Sikkel, 1946. Alıntılar Fransızca çevirisinden yapılmıştır: *La Philosophie bantoue,* Paris, Presence africaine, 1949.

THOMAS, L. V, LUNEAU, R.

-*La Terre africaine et ses religions,* Paris, Larousse, 1975.

TURNER, V. W

-*The Ritual Process, Structure and Anti-structure,* Londra, Routledge ve Kegan, 1969.

TYLOR, H. B.

-*Primitive Culture,* 2. cilt, Londra, Murray, 1871.

VERDEAUX, F.

-*LAizi pluriel,* doktora tezi, E.H.E.S.S., Paris, 1981.

VERGER, R

-*La Notion de personne en Afrüjue Noire* içinde “Notion de personne et lignee familiale chez les Yoruba”, Paris, C.N.R.S., 1973.

VERNANT, J.-R

-*Mythe et pensee chez les Grecs,* Paris, Maspero, 1965.

VERNANT, J.-R, VIDAL-NAQUET, R

-*Mythe et tragedie en Grice ancienne*, Paris, Maspero, 1972.

VEYNE, R

-“Lldeologie selon Marx et Nietzsche”, *Diogene,* 99, 1977.

VISSIERE, I. ve J.-L. (yay. haz.)

-“Introduction” aux *Lettres edifiantes et curieuses de Ghine par des missionnaires Jesuites, 1702-17*76, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

WACHTEL, N.

-*La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

WEBER, M.

-*Gesammelte Aufsâtze zur Religionsoziologie*, 3 cilt, Tübingen, Mohr, , 1920-1921.

WILLIS, R. G.

'"Kamcape: an anti-sorcery movement in South-West Tanzania", A*frica,* XXXVIII, 1, 1968.

WORSLEY, R

-*Anhtropologie religieuse, textes fondamentaux* (yay. haz.:]. MIDDLETON) içinde "Les mouvements millenaristes de Melanesie", WORSLEY, R'nin "Milenarian movements in Melanesia'smdan *(The Rhodes-Livingstone Journal, 21, 1957)* çeviri, 1974.

ZAHAN, D.

- *Societe d'initiation bambara: le n'domo, le kore,* Paris-La Haye, Mouton, 1960.

PAGANİZMİN DEHASI MARC AUGE

Türkçesi: Erkan Ataçay

"Paganizm, öncelikle Hıristiyanlığın tam karşıtıdır; ve rahatsız edici gücünü, belki de kalıcılığını tam da buna borçludur. Değişik kipliklerinde, Hıristiyanlıktan ve onun değişikversiyonlarından en az üç noktada ayrılır. Düalist değildir ve ne ruhu bedenin ne de inancı bilginin karşısına koyar. Bireysel ve toplumsal yaşamın rastlantılarının yansıttığı güç ve anlam ilişkilerine dışsal bir kural olarak ahlak tahsis etmez. Biyolojik düzen ile toplumsal düzen arasında, bir yandan bireysel yaşamın, içinde bulunduğu topluluğa zıtlığını göreceli hale getiren, diğer yandan da her bireysel ya da toplumsal sorunu bir okuma sorunu haline getirme eğiliminde olan bir bağı ilke edinir; tüm olayların bir işaret olduğunu ve tüm işaretlerin bir anlamı olduğunu ileri sürer. Kurtuluş, aşkınlık ve gizem ona temelden yabancı şeylerdir. Bunun sonucu olarak, yeniliği ilgiyle ve hoşgörüyle karşılar; tanrıların listesini uzatmaya her zaman hazırdır, sentezden değil eklemeden ve münavebeden anlar. Bu kuşkusuz Hıristiyan misyonerliği (pros£lytisme)

yüzünden yanlış anlaşılmasının en derin ve en kalıcı nedenidir; kendi adına asla bir misyonerlik pratiği yoktur."





antropoloji kültür tarihi, felsefe